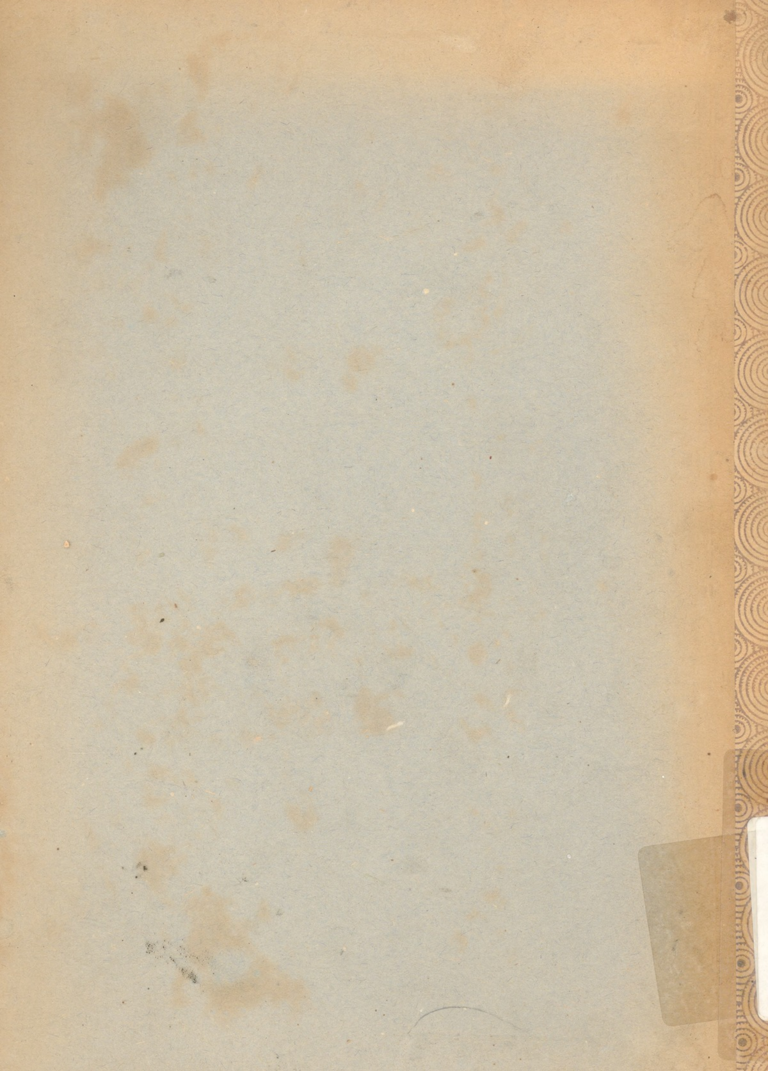
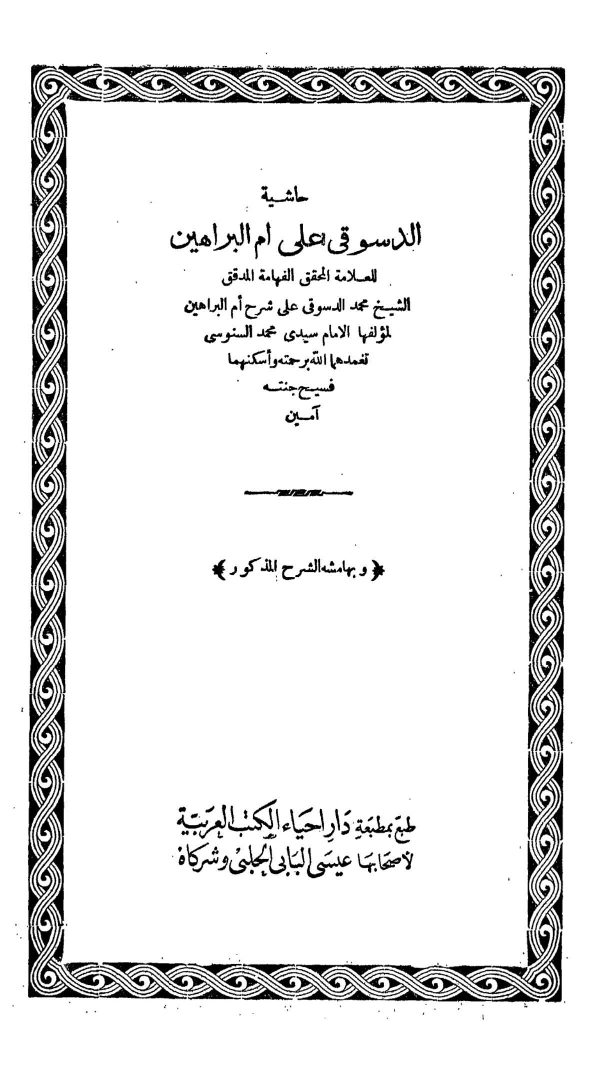




حاشية

الدسوقي على ام البراهين

للعلامة المحقق الفهامة المدقق

الشيخ محمد الدسوقي على شرح أم البراهين

لمؤلفها الامام سيدى محمد السنوسى

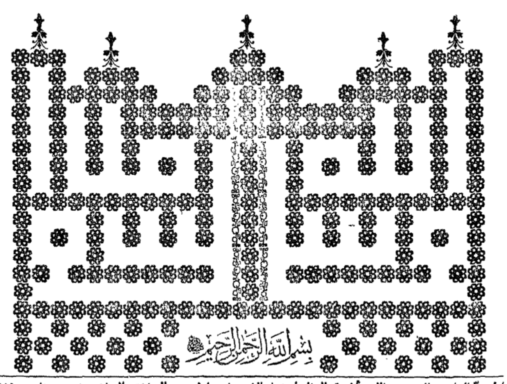
تغمدهما الله برحمته وأسكنهما

فسيح جنته

آمين

﴿ وبهامشه الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية
لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه



الحمد لله الواجب الوجود. الذى أغرق العالم فى بحار الاحسان والجود. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين ومقدم جيش المرسلين . وعلى آله وأصحابه الذين شادوا منار الدين. وحموه بالأسنة والبراهين ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير محمد الدسوقى هذه تقييدات على شرح أم البراهين لمؤلفها سيدى محمد بن يوسف السنوسى أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الاخوان جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبى الحسن على ابن أحمد الصعيدى العدوى ومن غيره جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأعتصم به من الشيطان الرجيم فأقول وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس بالتعرض لشىء مناسب للفن المشروع فيه فنقول ان الباء للاستعانة على وجه التبرك واضافة اسم الى لفظ الجلالة من اضافة العام للخاص والمعنى أبتدئ متبركا بأى اسم من أسمائه تعالى سواء كان دالا على الذات فقط كلفظ الله أو عليها وعلى الصفات كلفظ الرحمن ففيه اشارة الى عقيدة أن لله أسماء والراجح أنها توقيفية * والله علم شخصى على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد ففيه اشارة الى عقيدة وجوب الوجود وقولهم فى بيان لفظ الجلالة انه اسم للذات الواجب الوجود الخ ذكر واجب الوجود وما بعده انما هو لتعيين المسمى لا أنه من جملة الموضوع له والا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد وقد أجمعوا على افادتها له * والرحمن ماخوذ من الرحمة وهى رقة فى القلب وانعطاف تقتضى التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى مستحيلة فى حقه تعالى فتعتبر فى حقه تعالى باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهى على الأول صفة ذات وعلى الثانى صفة فعل وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم فتكون أمرا اعتباريا والمولى سبحانه وتعالى يتصف به لا بمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف المولى به ففى الرحمن على الاعتبار الأول الاشارة الى صفة الذات وعلى الاعتبار الثانى الاشارة الى صفة الفعل وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الأول بمعنى مريد الانعام وعلى الثانى بمعنى المنعم فيكون مجازا مرسلا تبعيا من اطلاق اسم السبب وارادة المسبب وانما كان تبعيا لأن جريان التجوز فى المشتق بالتبعية لجريانه فى أصله وهو المصدر ويصح أن يكون الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية وتقريرها أن يقال شبه حال الله مع عبيده فى احسانه اليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته فعمهم بمعروفه واقتصر فى استعارة اسم المشبه به وهو ملك رحمن عطف على

(بسم الله الرحمن الرحيم) قال الشيخ الفقيه الولى الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسى الحسنى رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين

رعيته للمشبه على ما هو العمدة منه وهو رحمن وكذا يقال في رحيم هذا * واعلم أن ما ذكروه من أن الباء في البسملة متعلقة بمحذوف لان الأصل عدم الزيادة يجوز أن يكون فعلا وأن يكون اسما وفي كل اما عام كأبتدئ أو ابتدائي أو خاص كأؤلف أو تأليفي مثلا وفي كل اما أن يكون مقدما أو مؤخرا هذا اذا كان المبتدئ بها من العباد فان كان اخبارا من الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى باسم الله كان كل شيء ومنه تكون الأشياء وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد كذا ذكر بعض أئمة التفسير ثم ان المحذوفات المقدرة في القرآن كالمتعلق المقدر في بسملة الكتاب العزيز الذي هو اقرأ أو أتلو مثلا الذي هو من كلام الحوادث قيل انه من القرآن وقيل انه ليس منه وفي كل نظر أما الاول أعني جعله من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم والمركب من القديم والحادث حادث فيلزم أن القرآن حادث ويلزم عليه أيضا تألف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو المتعلق المقدر والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فيلزم أن القرآن غير معجز وأما الثاني أعني جعل المقدرات من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولا خفاء أن ذلك نقص وأجيب من طرف الاول القائل انها من القرآن بأن الكلام هنا في القرآن اللفظي ولا شك أن القرآن اللفظي بجميع أجزائه حادث فلا محذور في لزوم الحدوث ويدفع الايراد الثاني بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز وأجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الأكثر بأنا لا نسلم احتياج القرآن اليه من حيث تمام المعنى به حتى يكون نقصا بل في انزال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال لان حذفه انما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة والبلاغة كمال لا نقص والنقص اللغوي غير مضر فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لا مقولة له * بقي شيء آخر وهو تحقيق الخبر والانشاء في الجملة المقدرة بها البسملة من قولنا أؤلف مستعينا أو متبركا بسم الله الخ وحاصله أن قولنا متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف وقد تقرر أن الحال قيد في عاملها فههنا مقيد وقيد والاول خبر لصدق حد الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر داله ولا شك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف والثاني انشاء لصدق حد الانشاء عليه وهو ما يتحقق مدلوله بذكر داله فقط ولا شك أن كلا من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا مستعينا أو متبركا فقد اتضح لك محل الخبرية والانشائية في جملة البسملة وسقط استشكال كونها انشائية بأن شأن الانشاء أن لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والأمر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وما هنا ليس كذلك لان الاستعانة مثلا لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها والقول بأن الجملة بتمامها انشائية تبعا لانشاء المتعلق غير سديد لكونه فضلة (قوله الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة في الاشتهار ولكن لا بأس بالتعرض لشيء وهو أن أل في الحمد قيل انها للعهد وقيل للاستغراق وقيل للجنس وعلى الاول فالمعهود اما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق اي الحمد مختص بالله أو مستحق لله ولا يصح تقديره من مادة الملك لان حمد الله قديم والقديم لا يملك واما حمد من يعتد به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لان المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره وهي مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره والمركب من القديم والحادث حادث والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أي مادة من المواد الثلاث المذكورة على جعل أل للاستغراق أو الجنس ثم ان جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الاخبار عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء لانا نقول لا نسلم أنه كذلك مطلقا وانما يكون

الحمد لله

كذلك اذا كان الاخبار ليس من جزئيات المخبر عنه كما في قام زيد فان الاخبار بالقيام ليس من جزئياته أما اذا كان الاخبار عن الشيء من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب وكون الاخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه و يصح أن تكون انشائية واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشيء اختصاص الله بالمحامد أو استحقاقه اياها وأجيب بأن المراد بكونها انشائية أنها لانشاء الثناء بمضمونها لا أنها لانشاء مضمونها ومضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق المذكور ان قدر من مادة الاستحقاق وأما مفهومها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد انشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها أي ذكر تلك الجملة والاتيان بها فهو ممكن وعلى هذا فحمد الشارح هو الاتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة (قوله الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشيء كثرة أجزائه والجود ان فسر باعطاء ماينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي أي لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل وقولهم لمن ينبغي أخرج به مالو أعطى كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعة ولا بثمنه وقولهم على وجه ينبغي أخرج به الاعطاء لغرض أو لعوض فلا يكون جودا وان فسر الجود بمبدأ افادة أي اعطاء ماينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي كان صفة ذات لان المراد بالمبدأ المذكور القدرة والارادة وعلى كل من التفسيرين ففي الكلام استعارة تبعية وتقريرها على الاول أن يقال شبهت كثرة أفراد الاعطاء الذي هو أمر كلي بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير الاعطاآت التي هي افراد الاعطاء الذي هو الجود وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود أي الكثير افراد جوده أي المتصف بكثرة أفراد جوده وتقريرها على التفسير الثاني أن يقال شبهت كثرة تعلقات القدرة والارادة بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والارادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وارادته * ثم ان الواسع نعت لله واسم الفاعل اضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة وأجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهي تتعرف بالاضافة و بهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة (قوله والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الاعطاء وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص ان أريد بالجود الاعطاء المخصوص أي اعطاء ماينبغي الخ ومن عطف المغاير أو الصفة على الموصوف ان أريد بالجود مبدأ افادة ماينبغي الخ وذلك لان مبدأ افادة ماينبغي عبارة عن القدرة والارادة والاعطاء تعلق القدرة بالشيء المعطى وهو تابع لتعلق الارادة به بحسب تعقلنا ولا شك أن التعلق صفة للمبدأ بهذا المعنى فتدبر (قوله الذي شهدت) نسخة المؤلف كما قاله شيخنا الملوى بالتاء لا كتساب فاعله التأنيث من المضاف اليه وشهد مأخوذ من الشهادة وهي الاعتراف والاقرار باللسان المطابق لما في القلب لانها لا يعتد بها الا اذا كانت كذلك وقوله وجوب افتقار الخ فاعل شهد ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة الا للعقلاء وحينئذ فيكون اسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا و يصح أن تجعل في التركيب تجوزا لغو يا اما في المسند على انه استعارة تبعية بأن تشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة و يستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه و يشتق منه شهد بمعنى دل أو على أنه مجاز مرسل تبعي من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لان الشهادة يلزمها الدلالة فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل واما في المسند اليه على انه استعارة بالكناية بأن يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية وشهد تخييل (قوله بوجوب وجوده) يصح أن تكون اضافة الوجوب للوجود حقيقة والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء و يلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادة

بالوجود

الواسع الجود والعطاء الذي شهدت بوجوب وجوده

بالوجود و يصح أن تكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف أى بوجوده الواجب أى الذى لا يقبل الانتفاء و يلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة بالوجوب * واعلم أن التحقيق أن الوجود صفة اعتبارية لا حال كما قيل به وليس نفس ذات الموجود وأن قول الأشعرى الوجود عين الموجود المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة فى الخارج زائدة على الذات فلا ينافى أنه صفة اعتبارية وبهذا ظهر أن اضافة وجود للضمير على معنى اللام أو انه من اضافة الصفة للموصوف لا من اضافة الشىء لنفسه (قوله و وحدانيته) عطف على وجوب وجوده وآثر الوحدانية بالذكر اشارة الى أن دليلها عقلى كما هو التحقيق خلافا لمن قال انه سمعى (قوله وعظيم جلاله) يطلق الجلال على ما يقابل الجمال كقولهم هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلا كجبار وقهار ومنتقم والمراد بصفة الجمال الصفة الدالة على البسط كباسط و رحمن وغفور الخ و يطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى وهى اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لأنهما من الصفات الجامعة وهو المراد هنا وحينئذ فتكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف أى وعظمته العظيمة وانما وصفها بالعظم لأن العظمة مقولة بالتشكيك وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها باصفات المسميات بها فيكون مشيرا الى أن دليل الصفات عقلى لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما فان دليلها سمعى فان قيل يدخل فى الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية فلم أفردها بالذكر قلت أفردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلى ردا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعى فيها (قوله وجوب افتقار الخ) الافتقار الاحتياج واضافة وجوب للافتقار اما حقيقية أو من اضافة الصفة للموصوف أى افتقارها الواجب * واعلم أنه وقع خلاف فى منشأ افتقار العالم الذى هو الكائنات الى الصانع فقيل حدوثه أى وجوده بعد العدم وقيل امكانه أى استواء طرفى الوجود والعدم فى حقه وقيل حدوثه وامكانه وقيل حدوثه بشرط الامكان وقيل بالعكس (قوله الكائنات) جمع كائنة وهى المتجدد بعد عدم ذاتا كان أو صفة كانت الصفة وجودية أو حالا لأن الحق أن القدرة تتعلق بالأحوال كما يأتى (قوله كلها) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن أل فى الكائنات للجنس (قوله فى الارض والسماء) صفة للكائنات أى الكائنات المستقرة فى الارض والسماء والمراد جنس الارض وجنس السماء المتحقق فى أفراده فان قيل انه يخرج من ذلك نفس الارض والسماء وكذا ما فوقهما وما تحتهما فالجواب أن المراد بالارض جهة السفل و بالسماء جهة العلو وحينئذ فيدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة السفل جميع ما حل فيها من الارض وما تحتها وما فوقها ويدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة العلو جميع ما حل فيها من السماء وما فيها وما فوقها وما تحتها مما هو فى الجو (قوله العزيز) هو عديم المثال الذى لا نظير له من عز الشىء اذا عدم مثاله ونظيره وقيل العزيز هو المرتفع عما لا يليق به من عز الشىء ارتفع عما لا يليق به وعلى كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه وقيل القادر الذى لا معارض له من عز اذا غلب ولا يكون غالبا الا من هو كذلك وعلى هذا فيكون معناه مركبا من وصفين أحدهما وجودى والآخر سلبى ولا محظور فيه فالواضع اعتبر مجموع الوصفين و وضع لهما لفظ عزيز كوضع لفظ انسان لمجموع الحيوان الناطق وقيل ان العزيز معناه القوى الشديد من عز اذا قوى واشتد ومنه قوله تعالى فعززنا بثالث وقيل العزيز هو الذى لا يرام ولا يطلب فيدرك (قوله الذى عز) أى تنزه وارتفع (قوله فى ملكه) بضم الميم السلطنة وهى التصرف بالأمر والنهى وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شىء خاص وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق الملكوت على العالم الخفى وهو حال من ضمير عز أى عز حالة كونه كائنا فى ملكه وفى تعبيره بفى اشارة الى تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتى كأن

و وحدانيته وعظيم جلاله وجوب افتقار الكائنات كلها اليه فى الارض والسماء العزيز الذى عز فى ملكه

التصرف الذى هو الملك ظرف له ولا يخفى مافيه من التجوز وفى بعض النسخ عز ملكه باسقاط فى على أن ملكه فاعل عز وكل من النسختين صحيح (قوله عن أن يكون) متعلق بعز لتضمنه معنى تنزه أو بحال محذوفة أى حالة كونه منزها الخ (قوله فى تدبير شىء ما) التدبير ان أضيف الى العبد كان معناه النظر فى عواقب الأمور وان أضيف الى الله كما هنا كان معناه ايجاد الشىء على وجه محكم متقن فان قلت كلامه يوهم أنه لم يتنزه عن أن يكون له شريك فى ايجاد شىء لا احكام فيه ولا اتقان مع أنه تنزه عنه أيضا فكان الاولى حذف قوله فى تدبير شىء ما وأجيب بأنه ارتكب التجريد فى التدبير بأن يراد منه مطلق الايجاد كان على وجه محكم أم لا وان كان فعل الله لا يكون الا محكما أو يجاب بان الشريك لو وجد لا يكون الا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية فلا يكون فعله الا محكما متقنا وحينئذ فعلى تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتى اشتراكهما فى ايجاد شىء لا احكام فيه ولا اتقان لأن كلا منهما مدبر فلا ايهام فى كلامه تأمل وبهذا ظهر لك أن قوله عز الخ نفى للشريك فى الأفعال (قوله فتعالى الله) أى تنزه وارتفع عن الشركاء ان قيل لا حاجة لهذا مع ماقبله قلت ماسبق نفى للشريك فى الأفعال وهذا نفى للشريك فى الذات والصفات وأتى بهذا مفرعا له بالفاء على ماقبله وهو قوله الذى عز الخ اشارة الى أنه يلزم من نفى الشريك فى الافعال نفى الشريك فى الذات والصفات لأنه لو وجد له شريك فى الذات والصفات لشاركه فى الافعال والغرض نفى الشريك فى الافعال وبهذا ظهر لك سر الاتيان بالفاء المؤذنة بتفرع مابعدها على ماقبلها (قوله الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقى والاكثر طريق التدلى كما فى البسملة وانما كان صنيعه هنا من الترقى لان الرحيم معناه المنعم بدقائق النعم والرحمن المنعم بجلائل النعم وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهى رقة القلب المقتضية لارادة التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى محالة فى حق الله فتعتبر فى حقه باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهى على الأول صفة ذات وعلى الثانى صفة فعل فمعنى الرحيم الرحمن على الاول مريد الانعام وعلى الثانى منعم على جهة المجاز المرسل التبعى حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد المسبب الذى هو ارادة الانعام أو نفس الانعام واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مريد الانعام أو منعم فقد جرى التجوز فى المشتق تبعا لجريانه فى أصله وهو المصدر ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء على أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك (قوله الذى عمت) أى شملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ للمعنى الصالح له من غير حصر (قوله نعمه) جمع نعمة بمعنى المنعم به والمراد به هنا نعمة الوجود والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلى وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلا وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات ويصح أن يراد بالنعم الانعامات المتعلقة بوجود العالم كالانعام بوجود زيد والانعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر قيل الاولى أن يعبر بالرحمة بدل النعم بأن يقول الذى عمت رحمته العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تعم المؤمن والكافر قال تعالى ورحمتى وسعت كل شىء والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر اذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب اليه الاشعرى ومن ثم قيل لا نعمة لله على كافر الا أن يقال أراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن وذكر بعضهم أنه لا يشترط فى النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أولا وحينئذ فلا تجوز اذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان (قوله العوالم) بكسر اللام جمع عالم بفتحها وهو اسم لمجموع ماسوى الله وصفاته ان قلت اذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فردثان قلت أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم فى الأفراد مجازا بقرينة مقام الثناء هذا والذى حققه بعضهم أن العالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف فيقال عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن وعالم البر أو المغاربة والقدر

عن أن يكون له شريك فى تدبير شىء ما فتعالى الله جل وعز عن الشركاء الرحيم الرحمن الذى عمت نعمه العوالم كلها

المشترك بين المذكورات هو شيء سوى الله وصفاته وحينئذ فالجمع ظاهر لأنه باعتبار الأجناس والأنواع والأصناف (قوله فلا مخلص) أي خلوص (قوله لكائن) أي لواحد من الكائنات عن تلك النعماء والنعماء بفتح النون قيل انه جمع نعمة كالنعم وقيل انه مفرد مرادف للنعمة ويرد على الأول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التي هي جمع أن كل واحد قام به وجودات متعددة بناء على ماسبق من أن المراد بالنعم التي عمت العوالم نعمة الوجود. أو انعامات متعددة مع أنه انما قامت به نعمة واحدة وهي نعمة الوجود أو الانعام بالوجود على ماسبق ويجاب بأن المراد بالنعماء الجنس من حيث تحققه في فرد ويرد على الثاني أن المشار له بقوله تلك النعماء النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الاشارة اليها بتلك ويجاب بأن المراد بالمشار اليه مفرد النعم فيما سبق وصحت الاشارة للمفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لمفرده وكأنه قال لا مخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر (قوله الواسع) قيل معناه الذي وسع غناه كل فقير أي المعطي لكل فقير والاحسن أن يقال ان معناه الذي كثرت تعلقات قدرته بالمنعم به لا بما فيه هلاك أو مشقة وقد سبق ما فيه من الاستعارة فلا تغفل (قوله الكريم) قيل معناه ذو الاعطاء وقيل ذو القدرة التامة على الاعطاء فعلى الأول يكون الكرم صفة فعل وهي الاعطاء وعلى الثاني صفة ذات وهي القدرة على الاعطاء (قوله بالايجاد) أل للاستغراق أو عوض عن المضاف اليه أي بايجاد كل شيء والايجاد هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود كان ذلك الشيء ذاتا أو صفة أو فعلا اضطراريا أو اختياريا وفي قوله المنفرد بالايجاد رد على المعتزلة في قولهم العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية (قوله فلا يستطاع شكر نعمه) أي الشكر عليها والمراد بالنعم الواقع في مقابلتها الشكر الانعامات لا المنعم به لأن الثناء على الأول بلا واسطة بخلاف الثناء على الثاني فانه بواسطة الانعام وما كان بلا واسطة أولى مما كان بواسطة وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله المنفرد بالايجاد ووجهه أن شكر النعمة متوقف على الالهام له والاقدار عليه وعلى اللسان أو القلب أو الجوارح الذي هو مورد الشكر وكلها من جملة النعم فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه الا بنعمة سابقة عليه فقوله الا بما أي بالهام واقدار عليه وقلب أو لسان أو جوارح فتلك الاشياء من جملة نعمه بمعنى المنعم به (قوله الجاء) أي الكثيرة ففيه اشارة الى كثرة نعم الله تعالى قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (قوله الغني) قيل هو الذي لا يفتقر لشيء ولا يحتاج له وعلى هذا فالغني صفة سلبية وهي عدم الافتقار لشيء والظاهر أن الغني هو المتصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الافتقار لشيء من الاشياء (قوله القدوس) أي المبرأ من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية واعلم أن التبرئ من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنى المطلق لأن من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون غنيا (قوله فلا وصول الخ) مفرع على قوله الغني القدوس لأنه اذا كان كذلك فلا ينعم الا بمحض الفضل اذ لو وصل شيء من نعمه لأحد بغير اختياره كان غير تام الارادة فيكون ناقصا فلا يكون غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والفرض أنه غني قدوس (قوله الى شيء من فضله) أي من نعمه التي تفضل بها فالمراد بالفضل ما تفضل به (قوله الا بمحض فضله) المراد بالفضل هنا الاحسان والاضافة من اضافة الصفة للموصوف أي الا بفضله المحض أي الخالي عن الغرض والعوض والجبر (قوله تعالى ربنا) أي ارتفع وتنزه عن الأغراض وهذه الجملة متفرعة في المعنى على قوله الغني فيكون ذلك من لوازم الغنى أيضا (قوله عن الأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل كالعلة في حفر البئر وهي الانتفاع بمائه (قوله وعن الأعوان) جمع عون بفتح العين وسكون الواو بمعنى معين (قوله والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره في التصرف في أمور ذلك الغير لاحتياجه (قوله والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو أي الثقل وهو

فلا مخلص لكائن عن
تلك النعماء الواسع
الكريم المنفرد بالايجاد
فلا يستطاع شكر نعمه
الا بما هو من نعمه
الجاء الغني القدوس فلا
وصول الى شيء من فضله
الا بمحض فضله تعالى
ربنا وجل عن الأغراض
وعن الاعوان
والوكلاء والوزراء

الأمر الشاق سمي الوزير بهلتحمله ثقل الملك أى مايشق عليه أومن الموازرة وهى المعاونة سمى الوزير به لمعاونته للملك (قوله نحمده) أى نصفه بجميع صفاته وهى جملة خبرية لفظا انشائية معنى أى ننشئ الثناء عليه بجميع صفاته لأجل نعم لاتحصى فهى لانشاء الثناء بمضمونها لأن الحمد به انما يتحقق بهذا اللفظ لا لانشاء مضمونها فاندفع مايقال جعلها انشائية مشكل لأن الانشاء ماتوقف حصول مضمونه على النطق به وحينئذ فيلزم أن الحمد على نعم لاتحصى لم يتحقق فى الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل وليست خبرية لفظا ومعنى لأن الحامد ليس قصده الاخبار عن حمد يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على أنها حكاية عن نفسها كما فى أتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم * وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله نحمده ونستعينه ووجه تقديم الاسمية على الفعلية فى الحديث أن مضمون الجملة الأولى علة فى صدور الجملة الثانية أى نحمده لأنه مستحق للحمد ووجهه فى المصنف وكذا فى الحديث أيضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهى اختصاصه بالحمد أو استحقاقه له أو مالكيته له فيكون الحمد بها من قبيل المفرد والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل المركب والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع أو يقال قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لأن الاسمية تدل على مجرد حصول الحمد وأما الفعلية فتدل على كثرته لأنها تفيد التجدد وقولهم الخاص يؤخر يعنى فى النعت وأما فى غيره فيقدم وأتى بالنون الدالة على العظمة مع أن مقام الحمد مقام تذلل وانكسار اظهارا لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين وان كان الأمر بالعكس عند الصوفية أى فعندهم التواضع والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة ويحتمل أن تكون النون للمتكلم ومعه غيره وأتى بها لكمال شفقته على اخوانه حيث أشركهم معه فى هذا الحمد أو للاشارة الى أن حمد الله عظيم لا يستقل به الواحد (قوله سبحانه) حال من المفعول أى فى حال كونه منزها (قوله على نعم) أى على انعامات أو على أمور منعم بها والأول أولى لماسبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على المنعم به فبواسطة الانعام (قوله لاتحصى) أى لاتتناهى واعلم أن عدم التناهى له معنيان الأول عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره كما فى نعيم الجنة فانه كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره وماوجد بالفعل منها فهو متناه والثانى عدم حصر أشياء موجودة فى الخارج كما فى كمالات الله الوجودية فانها لاتتناهى بمعنى أنها لاتنحصر ولايخفى أن كلا من المعنيين لايصح ارادته هنا أما الأول فلأن المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لاما وجد وماسيوجد لأن الحمد لايكون الاعلى ماوجد بالفعل وماوجد بالفعل لايعقل فيه عدم التناهى بالمعنى الأول أعنى عدم الوقوف على حد وأما الثانى فلأن ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور وحينئذ فيراد بعدم احصاء النعم تعذر عدها وان كانت متناهية فى نفس الأمر لأن ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ثم ان المتعذر عده انما هو أفرادها الشخصية وأنواعها وأما أجناسها فلا تعذر فى عدها واحصائها كأن يقال النعم اما دنيوية أو أخروية والأخروية اما فى مقابلة عمل أولا والدنيوية اما كسبية أو وهبية أو غير ذلك واذا علمت ذلك تعلم أنه لامنافاة بين قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وبين الأمر بعدها المقتضى لاحصائها وتناهيها فى قوله تعالى اذكروا نعمتى وذلك أن نفى احصائها بالنظر لاشخاصها وأنواعها والأمر بذكرها بالنظر لاجناسها لتناهيها بحسب الاجناس وذلك كاف فى التذكير المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم (قوله وجدنا له جل وعز من أجل الآلاء) أى من أعظم النعم وذلك لأن حمدنا فعل اختيارى وهو مخلوق لله

نحمده سبحانه على نعم لاتحصى وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء

ويثاب

ونشكره تبارك وتعالى وهو الرءوف الرحيم الذى يبسط بفضله منقبض القلوب والألسنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة

ويثاب عليه العبد وهذه الجملة حالية وأتى بها لدفع ما يتوهم من أن حمده أولا وثانيا استوفى الشكر على النعم التى لا تحصى فكأنه يقول لا يتوهم من حمدى له أولا وثانيا أنى استوفيت شكر نعمه لأن حمدى على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن للحمد الاول تعلق بها وهكذا ومن فى قوله من أجل تبعيضية أى بعض الاجل والآلاء بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع (١) وهو جمع ألى بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما والى بسكون اللام مع تثليث الهمزة فلغات المفرد سبع ومعناه على كل حال النعمة (قوله ونشكره) جملة خبرية لفظا انشائية معنى فهى لانشاء الثناء لا خبرية لفظا ومعنى لان الشاكر ليس قصده الاخبار عن شكر يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى واعلم أن الحمد والشكر المطلوب من المؤلفين تحصيلهما فى أوائل التآليف هما الحمد اللغوى والشكر اللغوى الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الاصطلاحيان لان المعنى الاصطلاحى حادث بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهو قد أمر بتحصيلهما فى أوائل الأمور ذوات البال فيحملان على ما كان فى زمنه وهو المعنى اللغوى (قوله تبارك) أى تزايد خيره (قوله وتعالى) أى ارتفع عما لا يليق به (قوله وهو الرءوف) أى لانه الرءوف الرحيم والرءوف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته ولا يكون الا فقيرا فاذا أنعم المولى على أحد من عباده بنعمة فان كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله لذلك العبد المنعم عليه قيل للمولى رءوف وان كان انعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم فعلمت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبته للمنعم عليه وتارة تكون ناشئة لاجل احتياج المنعم عليه وأن الرءوف أبلغ من الرحيم لان مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته والرحمة مبدؤها فاقة المحسن اليه ولأجل الأبلغية المذكورة قدم المصنف الرءوف (قوله الذى يبسط) من البسط وهو النشر ضد القبض وقوله بفضله متعلق بيبسط أى يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له (قوله منقبض القلوب) أى القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة وانقباض القلوب تكدرها وحصول الغم لها لتجلى المولى عليها بصفات الجلال وانقباض الألسنة تعطيلها عن الأذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل وحينئذ فاسناد الانقباض للقلوب حقيقة والى الألسنة والجوارح مجاز عقلى وفى قوله يبسط استعارة تبعية حيث شبه ازالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع فى كل واستعير لها اسمه وهو البسط واشتق منه يبسط بمعنى يزيل الانقباض وكأنه قال الذى يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة وهى اللحمة الصنوبرية الشكل ويطلق أيضا على النفس وهو المراد هنا (قوله بما شاء) متعلق بيبسط (قوله من جميل الثناء) بيان لما أى من الثناء الجميل ووصف الثناء بالجميل وصف كاشف لان الثناء هو الذكر بخير والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذى يزيل انقباض القلوب والألسنة والجوارح بذكره فذكره تعالى يزيل ما قام بالقلب من الغم والكدورات ويشرحه ويدخل السرور عليه ويزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والأذكار (قوله ونشهد أن لا إله إلا الله) أن مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشأن محذوف وجملة لا إله إلا الله خبرها ووحده حال اما من الله فتكون حالا مؤكدة أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسسة والمراد وحده فى ذاته وصفاته فهى نفى للشريك فيهما وقوله لا شريك له نفى للشريك فى الأفعال واعلم أن جملة نشهد الخ انشائية تضمنت الاخبار بالمشهود به وقيل أنها خبرية محضة وقيل انشائية محضة والأول ناظر للفظ نشهد فانه انشاء لوجود مضمونه فى الخارج به والى متعلقه والقول الثانى ناظر للمتعلق فقط والقول الثالث ناظر للفظ نشهد وهو التحقيق فلم تتوارد الأقوال الثلاثة على محل واحد (قوله شهادة)

(١) قوله وقصره لضرورة السجع: فيه أن السجع ممدود

نشأت عن محض اليقين فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك والامتراء ونشهد أن سيدنا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله شهادة ندخرها بفضل الله تعالى وجيل عونه لما قصم الظهور

مفعول مطلق عامله نشهد (قوله نشأت عن محض اليقين) أى عن اليقين المحض أى الخالص عن الشك وهو الذى صار متعلقه أمرا مجزوما به لاشك فيه واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل واعلم أن الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وأن المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وأن المراد بالشهادة هنا الايمان و باليقين المحض المعرفة فيكون قوله ونشهد أى ونعترف اعترافا قلبيا ناشئا عن يقين فالشهادة قلبية وهى الايمان وهو ناشئ عن اليقين الذى هو المعرفة لانه تابع لها وفيه اشارة الى أن مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله فلا يطرق بضم الراء من باب قتل والطروق القدوم بغتة والساحة الأرض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا القلب اذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها والقرينة اضافتها الى الضمير العائد على الشهادة ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنى أشهد بلسانى شهادة ناشئة عن اليقين المحض أى عن الاعتقاد الجازم أن لا اله الا الله الخ وأتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ اشارة الى أنها شهادة معتد بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لان الشهادة لا يعتد بها اذا كانت غير مطابقة لما فى القلب من الاعتقاد وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفى العبارة حذف أى لا يطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردد الجارى على اللسان (قوله بفضل الله) أى لا بطريق القهر (قوله ضروب الشكوك) أى أنواع الشكوك والاضافة للبيان والشكوك جمع شك والمراد به هنا مطلق التردد الصادق بالظن والوهم ولذا جمعه (قوله والامتراء) أى الشك وهو من عطف الكلى على جزئياته ويحتمل أن يكون على حذف مضاف أى وجزئيات الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف المرادف (قوله سيدنا) السيد هو الذى يفزع اليه فى المهمات والمولى هو الناصر ولاشك أن الفزع فى المهم الى السيد يكون أولا ونصرته لمن فزع اليه فى نيل مهمه تكون ثانيا بعد فزعه اليه ولذلك قدم الشارح سيدنا على مولانا ولاشك أنه صلى الله عليه وسلم مفزع الخلائق وناصرهم فى الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضاء التى لا غبار عليها ومفزعهم وناصرهم فى الآخرة فيفزعون اليه من شدة الهول الحاصل لهم فى الموقف فيشفع لهم الشفاعة العظمى (قوله عبده) أى المتصف بعبوديته أى بكونه عبد الله والعبودية صفة تقتضى التواضع والانكسار (قوله ورسوله) أى ومرسله لكافة الخلق والرسالة صفة تقتضى الرفعة ولا يخفى أن التواضع سبب فى الرفعة فلذا قدم ما يفيد السبب على ما يفيد المسبب حيث قال عبده ورسوله وذكر بعضهم أنه انما قدم العبد لما قيل ان العبودية أشرف الصفات وهى الرضا بما يفعل الرب وأما العبادة فهى فعل ما يرضى الرب لكن ذكر المحلى فى بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لان العبودية التذلل والخضوع وأما العبادة فهى غاية التذلل والخضوع ولا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو مخالف لاطلاقهم أن العبودية أفضل ويؤيد الاطلاق أن العبودية لا تسقط فى العقبى بخلاف العبادة وذكر الرسول دون النبى لانه أخص ولان رسالة النبى أفضل من نبوته واعلم أن الرسالة من الصفات الشريفة التى لا ثواب فيها وانما الثواب على أداء ما تحمله الرسول وكم من صفة شريفة لا يثاب عليها كالمعارف الالهية والنظر لوجه الله الكريم الذى هو أشرف الصفات (قوله ندخرها) أى نختارها أو نتخذها أو نجعلها ذخيرة نافعة (قوله بفضل الله) أى وادخارنا لها بسبب فضل الله واحسانه الخالى عن الجبر ومن فضل الله فالباء للسببية أو بمعنى من (قوله وجيل عونه) أى ومن اعانته الجيلة والوصف كاشف لان اعانة الله لا تكون الا جيلة (قوله لما قصم الظهور) أى لما كسرها والقصم بالقاف الكسر سواء كان معه ابانة أولا وقيل الكسر مع الابانة قصم بالقاف و بدون ابانة فصم بالفاء وجعل أهوال الموت والقبر و يوم البعث والجزاء قاصمة للظهور كناية عن شدة

تلك الاهوال والجار والمجرور فى قوله لما قصم متعلق بقوله ندخرها وعبر بالماضى اشارة لتحقق وقوع شدتها فكأنها وقعت بالفعل (قوله وأذاب الأكباد) أى فتتها وآثر الاكباد بالذكر على القلوب لما جرت به عادة الله من التأثير فى الأكباد وحصول الألم لها عند توارد الهموم على النفس دون القلوب واذابة الاكباد كناية أيضا عن شدة الاهوال المذكورة (قوله من أهوال) بيان لما والاهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق فكأنه قال من الأمور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفى القبر (قوله وما يتفاقم) أى يتتابع وهو عطف على ماقصم (قوله من المعضلات) بفتح الضاد وكسرها جمع معضل وهو الأمر الشاق الذى لا يهتدى لوجهه (قوله فى يوم البعث) صفة للمعضلات أى وما يتتابع من الأمور الشاقة الكائنة فى يوم البعث أى احياء الموتى والجزاء على الاعمال والجزاء ايصال كل عامل مايليق بعمله وعطف الجزاء على البعث اشارة لحكمة البعث فالحكمة المرتبة عليه مجازاة الناس على أعمالهم بالثواب أو العقاب (قوله ونحوز بها) أى ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على ندخرها (قوله بفضل الله) أى بسبب فضل الله وهذا سبب للمسبب مع سببه وحينئذ فالباء فى بها متعلقة بنحوز مطلقا والباء فى بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الأول فلم يلزم عليه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لأن العامل حال كونه مطلقا غير نفسه حال كونه مقيدا (قوله مع الآباء) القصد من مع مطلق الاصطحاب أى حالة كوننا مصاحبين لآبائنا لا متبوعية مابعدها وأراد بالآباء مايشمل أبا الجسم وأبا الروح وهم الأشياخ المعلمون له ولذا قدم الآباء على الأمهات وان كان ثواب الأمهات أكثر من ثواب الآباء على ماقيل (قوله والذرية) أراد بها مايشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته (قوله والاخوة) جمع أخ من النسب وأما أخو الصحبة فيجمع على اخوان وهم داخلون فى الاحبة (قوله والاحبة) جمع حبيب اما بمعنى محبوب أو بمعنى محب وهو الاحسن ليدخل فى الدعاء محبوبه بعد موته (قوله فى أعلى الفردوس) متعلق بقوله ونحوز بها والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا وقوله غاية أى نهاية مفعول نحوز والسمو هو العلو وقوله والارتقاء أى الارتفاع وهو عطف مرادف وكأنه قال ونحصل بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى وحوزنا بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى بسبب فضل الله وانما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبى لأن أعلى الفردوس الحقيقى انما هو للنبى ﷺ وظهر من هذا أن الأعلى النسبى يعتبر أمرا ممتدا له غاية وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله انعامه المقرون بالتعظيم ومن الملائكة والانس والجن الدعاء بأن الله يعظم المصلى عليه ويشرفه وماشاع من أنها من الملائكة الاستغفار ومن الانس والجن التضرع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا انشائية معنى فالمقصود بها انشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمدا ويشرفه ويحييه بتحية لائقة به كما يحيى بعضنا بعضا ولا يجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بأن الله صلى عليه أى أنعم عليه لم يكن مصليا أى داعيا بأن الله يعظمه الاعلى قول من يقول ان المراد من الصلاة التعظيم أو أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه ﷺ واعتنى به (قوله على سيدنا محمد) أى كائنان على سيدنا أى من نفزع اليه عند نزول الشدائد بنا (قوله محمد) بالجر بدل من سيدنا وبالنصب مفعول لمحذوف وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو الانسب لذات النبى ﷺ فانها عمدة فاللائق أن يكون اسمها كذلك والخبر عمدة دون المفعول والمجرور (قوله عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ أى الذى هو كعين الموجودين فى الاهتداء بكل والتحير عند عدم كل أو الذى

وأذاب الأكباد من أهوال الموت والقبر وما يتفاقم من المعضلات فى يوم البعث والجزاء ونحوز بها بفضل الله تعالى مع الآباء والأمهات والذرية والاخوة والاحبة فى أعلى الفردوس غاية السمو والارتقاء والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عين الوجود

هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الاضاءة فى كل فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبي ﷺ مضئ لهم وان كانت اضاءة الشمس حسية واضاءة النبي صلى الله عليه وسلم معنوية وصح التشبيه وان كانت اضاءة النبي أعظم لتحقق قوة المشبه به فى الجلة لكونه حسيا ويحتمل أن يراد بالعين الخيار وكأنه قال سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم (قوله وسر الكائنات) أى الموجودات ثم انه يصح أن يراد بالسر اللب والخالص أى وأشرف الموجودات وأحسنها و يصح أن يراد به الأصل لأن نوره عليه السلام أصل لكل موجود فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات و يصح أن يراد به البركة أى و بركة الموجودات لأنه مامن نعمة تصل لأحد ولو كافرا الا بواسطته ﷺ (قوله وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذى يتصرف فيه بالأمر والنهى والمراد به هنا الدنيا والآخرة لأنهما محل لتصرفه ﷺ والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة فى أيام البناء استعير هنا لمزين فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة فى كل واستعير اسم المشبه به للمشبه أى والمزين للدنيا والآخرة (قوله ذى المفاخر) أى صاحب المفاخر وهو جمع مفخرة وهى مايفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن (قوله التى جلت) أى عظمت وارتفعت وتنزهت (قوله عن العد) أى عن عد الناس لها وان كان المولى يعلم كميتها (قوله والاحصاء) ان أريد به العد كان العطف مرادفا وان أريد العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب على السبب وكأنه قال صاحب المفاخر التى لايمكن لأحد عدها والعلم بعددها فلا يعلم كميتها الا الله تعالى (قوله ذى المقام المحمود) هو الشفاعة العظمى التى يحمده بسببها الأولون والآخرون (قوله المورود) أى الذى ترده جميع أمته ماعدا من كان مغيرا فى عقيدته أو كان ظالما متجبرا ومن شرب منه لايظمأ بعده أبدا بعد ذلك فلو أدخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش (قوله والوسيلة العظمى) عطف على ذى أى والمتوسل به الى الله فى الدنيا والآخرة ووصفها بالعظمى لأن غيره من الأنبياء والملائكة والعلماء والأولياء وان كان يتوسل به الى الله الا أنه ليس وسيلة عظمى و يصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة التى فى الجنة ولا يبعد هذا قوله دنيا وأخرى لأن المراد أنه محكوم له بتلك المنزلة التى فى الجنة فى الدنيا وفى الأخرى (قوله وملجأ الخلائق) الملجأ مايلتجأ اليه واراد بالخلائق مايشمل الجادات فانها آمنت به والتجأت اليه فصارت آمنة من الخسف ومن كونها من حجارة جهنم (قوله كلهم) تأكيد أتى به دفعا لتوهم أن أل فى الخلائق للجنس المتحقق فى بعض الافراد (قوله واليه يهرعون) مبنى للمفعول لفظا وللفاعل معنى أى واليه يسرعون اسراعا حسيا بالاقدام ومعنويا بأن يلتفتوا اليه بقلوبهم والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة حصر الاسراع فيه والمراد بالاسراع المحصور فيه الاسراع الأكمل فلا ينافى أن غيره يسرع اليه يوم تترادف الأهوال وجلة واليه يهرعون الخ امامستأنفة أو حالية أى والملجأ الذى تلتجئ اليه الخلائق كلهم فى حال اهراعهم اليه يوم تتزايد الأهوال (قوله يوم) أى زمن وهو ظرف ليهرعون (قوله تترادف) أى تتتابع وتتزايد فيه الأهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق وفى نسخة ترادف بتاء واحدة وعليها فيصح قراءته مصدرا وفعلا مضارعا حذفت احدى التاءين منه أى تترادف وجلة تترادف الأهوال فى محل جر بالاضافة للظرف والرابط محذوف كما قدرنا وفى بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا يوم فيه تترادف الاهوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف اليه الظرف (قوله وتمتد) عطف على تترادف وقوله أزمتها بسكون الزاى وفتح الميم مخففة أى وتستمر شدتها أى الأهوال فلا تنقضى بسرعة و يصح ضبطه بكسر الزاى وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة وعليه فيكون شبه الاهوال بدابة صعبة الانقياد على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الزمام تخييل

وسر الكائنات وعروس المملكة. ذى المفاخر التى جلت عن العد والاحصاء. وذى المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العظمى دنيا وأخرى وملجأ الخلائق كلهم واليه يهرعون يوم تترادف الاهوال وتمتد أزمتها

حتى يتبرأ من الشفاعة وبهتم بأنفسهم أكابر الرسل والأنبياء فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت اليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها فسما على أعلى منصتها بحيث لامطمع لخلوق على العموم فى نيل تلك الرتبة العلياء ورضى الله تعالى عن آله وصحبه

وتمتد أى تطول ترشيح وذلك لأن امتداد الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيرا (قوله حتى يتبرأ الخ) حتى اما ابتدائية بمعنى فاء السببية فيكون مفرعا فى المعنى على ترادف الأهوال واما غائية بمعنى الى أن تترادف الأهوال وتطول شدتها الى أن يتبرأ أكابر الرسل من الشفاعة الخ وعلى الأول فيهتم مرفوع وعلى الثانى منصوب والمراد بالتبرى الامتناع فكل رسول ذهبت الناس اليه ليشفع لهم فى فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدى عذرا (قوله بأنفسهم) الضمير عائد على متأخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة لأن قوله أكابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فرتبته التقديم على قوله فيهتم بأنفسهم (قوله أكابر الرسل) جمع أكبر قياسا ومراده بالأكابر الذين يتبرأون من الشفاعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى واذا تبرأت أكابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الاولى (قوله فصلى الله عليه وسلم) صلى عليه ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أولا بالجملة الاسمية ليشرب من الكأسين وليحصل له ثواب الصلاتين (قوله من رسول) حال من ضمير عليه لازمة ولو قيل ان المعنى فياله من رسول كان حسنا (قوله ألقت اليه المحاسن الخ) المحاسن فاعل ألقت والمفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول والمحاسن جمع حسن على غير قياس والمفاخر جمع مفخرة وقد سبق أنها ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحينئذ فعطفها على المحاسن من عطف المرادف والمقاليد اما أن يراد بها الأمور المتعلقة بها قال فى القاموس ضاقت مقاليده أى ضاقت عليه أموره فالمقاليد الأمور واما أن يراد بها المفاتيح فيكون جمع مقلد كمنجل وهو المفتاح فعلى الأول يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بانسان ذى أمور متعلقة به على طريق الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى الثانى شبه المحاسن والمفاخر بانسان له خزائن فيها تحف وثياب فاخرة مخزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى كل حال فالقاء المفاخر والمحاسن أمورها أو مفاتيحها اليه ﷺ كناية عن تمكن النبى صلى الله عليه وسلم من المحاسن والمفاخر واتصافه بها وانتسابها له حتى انه لم يفته منها شىء (قوله فسما) أى علا وارتفع (قوله على أعلى منصتها) المنصة بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة كرسى تجلس عليه العروس لجلوتها فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكل على طريق الاستعارة بالكناية والمنصة تخييل وارتفاعه ﷺ على أعلى منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر وفيه اشارة الى أنه ارتفع على غيره من الخلق (قوله لامطمع) أى لاطمع (قوله فى نيل) أى تحصيل تلك الرتبة العلياء أى وهو السمو على أعلى منصة المحاسن والمفاخر (قوله ورضى الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا انشائية معنى لأن المراد منها انشاء الدعاء بالرضا للآل والأصحاب لا خبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بان الله رضى عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم بالرضا ثم ان الرضا حقيقة حالة قلبية ينشأ عنها ارادة الانعام وهو بهذا المعنى محال فى حق الله وقد ورد فى القرآن اسناد الرضا لله فاختلف فى معناه السلف والخلف فالسلف يقولون ان لله صفة يقال لها الرضا ولا يعلمها الا هو والخلف يؤولونه بالانعام أو بارادته فهو صفة فعل على الأول وصفة ذات على الثانى فان أريد به الانعام فتعلق الدعاء به ظاهر وان أريد به ارادة الانعام فالدعاء به من حيث تعلقها بالانعام الذى هو متجدد فاندفع ما يقال انه يتعين هنا الأول لأن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال وارادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضى تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب فى الصلاة بان يعطفهما على الضمير فى عليه بأن يقول وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره اشارة الى أن ما يفعله غيره ليس بمتعين واشارة الى أن الأمر الذى يطلب لهم استقلالا انما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم الا تبعا

(قوله الذين طلعوا) أى ظهروا (قوله بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت والمراد بشموس النبوة النبى ﷺ فهى مستعارة له وجمع الشموس للتعظيم وقوله أنجما حال من ضمير طلعوا أى ظهروا أنجما بعد موت النبى ﷺ وعلى هذا فاضافة شموس للنبوة من اضافة الموصوف لصفته ويحتمل أنه من اضافة المشبه به للمشبه وفى العبارة حذف مضاف أى ظهروا بعد غيبة ذى النبوة الشبيهة بالشموس والجمع للتعظيم كما سبق وفى تعبيره عن الموت بالغيبة اشارة الى أن النبى ﷺ حى الآن وانما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم يقدم علينا وان موته بمنزلة الغيبة (قوله أنجما) أى كالأنجم فى الاهتداء قال عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ويحتمل أن الأنجم مستعار لمهدين ولا يلزم عليه الجمع بين الطرفين لأن المشبه المهدون وهم أعم من الصحابة كما لا يخفى (قوله فى سماء العلا) متعلق بطلعوا أى طلعوا فى الأماكن العالية أى فى البلاد المشرقة المرتفعة الشبيهة بالسماء بجامع الارتفاع وان كان ارتفاع الأماكن معنويا وارتفاع السماء حسيا وظهر من هذا أن الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه (قوله للارشاد) متعلق بطلعوا أى لارشادهم الخلق وقوله والاهتداء أى اهتداء الخلق المترتب على الارشاد فهو من عطف المسبب على السبب وظهر من هذا أن الارشاد وصف لهم والاهتداء وصف للخلق وفيه اشارة الى عظم نفسهم بحيث اذا أرشدوا خلقا اهتدوا (قوله باحسان) الباء للملابسة أو بمعنى فى وقد تنازع الجار والمجرور التابعين وتابعيهم أى وعن التابعين لهم فى الاحسان أو تبعية ملتبسة باحسان والمراد بالاحسان التقوى ويحتمل أن يراد به الايمان وهو أولى ليدخل فى دعائه عصاة المؤمنين (قوله الى يوم الفصل) متعلق بمحذوف حال أى حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة الى يوم الفصل أى الى قربه وذلك لان التبعية فى الايمان تنقطع قبل النفخة الاولى التى يموت بها الكفار بوجود ريح لطيفة قبل النفخة يموت بها المؤمنون وليس الجار متعلقا بالتابعين لعدم صحته لأنه يقتضى أن المدعو له من كان تابعا لهم واستمر باقيا ليوم الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده وقوله يوم الفصل أى بين الخلائق وقوله والقضاء أى بينهم وهو عطف مرادف (قوله وبعد) الواو للاستئناف والظرف معمول لمحذوف أى وأقول بعد ما تقدم والفاء زائدة لتزيين اللفظ أو تنزيلا للظرف منزلة الشرط كقوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون الخ ويحتمل أن الواو نائبة عن اما النائبة مناب مهما وحينئذ فالظرف معمول للجزاء والفاء واقعة فى جواب أما التى نابت عنها الواو (قوله اللبيب) أى ذو اللب وهو العقل الكامل وكأنه قال العاقل الكامل العقل (قوله فى هذا الزمان) أى الزمان الحاضر وهو زمان المصنف وما قرب منه ان قلت كما أن اشتغال العاقل باتقان عقائد التوحيد فى هذا الزمان أهم كذلك اشتغاله باتقانها فى غير هذا الزمان أهم قلت الأهمية وان كانت موجودة فى غيره الا أن زمنه أهم الأهم لكثرة أهل البدع فيه وقلة من يتصدى للرد عليهم واختلف فى الزمان فقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك وقيل متجدد موهوم قارنه متجدد معلوم ازالة للابهام وقيل نفس المقارنة المذكورة أى انه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم كمقارنة اتيانك لطلوع الشمس (قوله الصعب) أى الصعب أهله لعدم انقيادهم للحق أو الصعب بسبب ما يقع فيه من المصائب والمحرمات لا أن الزمان نفسه صعب (قوله فيما ينقذ) أى يخلص (قوله مهجته) أى نفسه والمراد بها هنا روحه وجسده وان كانت النفس فى الأصل خصوص الروح (قوله من الخلود) المراد به هنا طول المكث لا الاقامة على طريق التأبيد وفى الكلام حذف مضاف أى من توقع الخلود فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضى أن المقلد يخلد فى النار لعدم اتقانه لعقائد التوحيد مع ان التحقيق أنه مؤمن عاص ولا يخلد فى النار (قوله وليس ذلك) أى انقاذ المهجة من الخلود فالمشار اليه الانقاذ المفهوم من ينقذ

الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوة أنجما فى سماء العلا للارشاد والاهتداء وعن التابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الفصل والقضاء (وبعد) فأهم ما يشتغل به العاقل اللبيب فى هذا الزمان الصعب أن يسعى فيما ينقذ به مهجته من الخلود فى النار وليس ذلك

(قوله الا باتقان عقائد التوحيد) المراد باتقانها معرفتها بالدليل ولو اجماليا والمراد بمعرفتها اعتقادها اعتقادا جازما والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة وهى النسبة التامة كثبوت القدرة لله والمراد بالتوحيد هذا الفن واضافة اتقان للعقائد من اضافة المتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتح اللام واضافة العقائد للتوحيد لأدنى ملابسة لان العقائد تذكر فيه وكأنه قال الا باعتقاد العقائد التى تكلم عليها أهل هذا الفن اعتقادا جازما مطابقا للواقع ناشئا عن دليل (قوله العارفون) أى بالعلوم فلم يقعوا فى الزلات أى لا على الوجه الذى قرره بعض أهل السنة الذين وقعوا فى بعض الأحيان فى الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم كالمعتزلة القائلين بأن أفعال العبد مشتركة بين قدرته وقدرة ربه (قوله الأخيار) لازم لما قبله (قوله وما أندر الخ) ما تعجبية مبتدأ وأندر فعل ماض وفاعله ضمير مستتر فيه وجوبا عائد على ما ومن مفعوله وجملة يتقن صفة لمن وجملة أندر خبر ما أى وما أشد ندرة من يتقن ذلك أى من يعتقد عقائد التوحيد اعتقادا جازما على الوجه الحق (قوله فى هذا الزمان) أى زمنه لانه كان فيه من يدعى المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسدا وأما فى زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير (قوله الذى فاض فيه بحر الجهالة) الفيض سيلان الماء بجانب الوادى لكثرته والبحر هو الماء الكثير الأمواج لا مجرى الماء واضافة بحر للجهالة من اضافة المشبه به للمشبه أى الذى فاض أى كثر فيه الجهالة أى الجهل الشبيه بالبحر وفاض ترشيح للتشبيه لملاءمته للمشبه به مستعار للكثرة استعارة تبعية (قوله وانتشر) أى تفرق (قوله أى انتشار) مفعول مطلق عامله انتشر أى انتشر فيه الباطل انتشارا أى انتشار أى انتشرا كثيرا (قوله ورمى) عطف على فاض وفاعله ضمير مستتر عائد على بحر الجهالة لا على الباطل لمناسبة قوله بأمواج والمفعول محذوف أى الناس وقوله فى كل ناحية ظرف لغو متعلق برمى أو مستقر فى محل نصب على الحال وقوله بأمواج متعلق برمى والباء فيه للملابسة والأمواج جمع موج وهو ما يرتفع من الماء عند هبوب الريح واضافة أمواج لما بعده من اضافة المشبه به للمشبه أى ورمى بحر الجهالة الناس أى تركهم فى كل ناحية من الارض أو رماهم حالة كونهم كائنين فى كل ناحية من الأرض ملتبسين بانكار الحق الشبيه بالأمواج فى الكثرة ويحتمل أن تكون الباء فى بأمواج زائدة فى المفعول والاضافة فيه كما سبق ويكون المعنى ورمى أى طرح بحر الجهالة انكار الحق الشبيه بالأمواج فى كل ناحية من الأرض وعليه فلا حذف فى الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله (قوله وبغض أهله) أى أهل الحق وهو عطف على أمواج وكذا تزيين وقوله بالزخرف متعلق بتزيين والغار بالغين المعجمة اسم فاعل من الغرور أى وبالزخرف الذى يغر الناس والزخرف كلام ظاهره حق وباطنه باطل كقول المعتزلة العبد لو لم يخلق أفعال نفسه الاختيارية لما عذب على القبيح منها لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم خلقه لأفعاله الاختيارية فثبت نقيضه وهو خلقه لها (قوله اليوم) أى زمن المصنف وهو ظرف لوفق أى وما أسعد من وفق فى هذا الزمان لتحقيق عقائد ايمانه ويصح أن يكون ظرفا لأسعد والمعنى أن الموفق لتحقيق عقائد ايمانه ما أشد سعادته فى هذا الزمان ولا يقال ان السعادة دائمة لا مقيدة بذلك الزمان لانا نقول لما كان سببها التوفيق فى ذلك الزمان صار الملتفت له حصولها فى ذلك الزمان وان استمرت بعد ذلك (قوله من وفق) التوفيق خلق قدرة فى العبد على الطاعة وحينئذ فيرتكب فيه التجريد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لأجل قوله لتحقيق عقائد الخ (قوله لتحقيق) أى لاثبات تلك العقائد فى قلبه بالدليل هذا مراده (قوله عقائد ايمانه) الايمان هو التصديق بما جاء به النبى ﷺ من العقائد والأحكام واضافة عقائد اليه من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله ثم عرف بعد ذلك) أى بعد تحقيق عقائد ايمانه وثم هنا لمجرد الترتيب لا له وللتراخى (قوله ما يضطر) أى ما يحتاج (قوله من فروع دينه) الفروع الأحكام مطلقا سواء كانت يتدين بها أم لا والدين

الا باتقان عقائد التوحيد على الوجه الذى قرره أئمة أهل السنة العارفون الاخيار وما أندر من يتقن ذلك فى هذا الزمان الصعب الذى فاض فيه بحر الجهالة وانتشر فيه الباطل أى انتشار ورمى فى كل ناحية من الارض بأمواج انكار الحق وبغض أهله وتزيين الباطل بالزخرف الغار وما أسعد اليوم من وفق لتحقيق عقائد ايمانه ثم عرف بعد ذلك ما يضطر اليه من فروع دينه

مجموع الأحكام التى يتدين بها و يتعبد بها فالاضافة من اضافة العام للخاص فهى للبيان (قوله فى ظاهره) متعلق بيضطر أى فى الأفعال المتعلقة بظاهره كالصلاة (قوله و باطنه) أى والافعال المتعلقة بباطنه كالنية (قوله حتى ابتهج) غاية لقوله ثم عرف أى ثم عرف مايضطر اليه فى أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه الى أن ابتهج الخ والابتهاج السرور وقوله سره أى قلبه والمراد به نفسه أى الى أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه (قوله بنور الحق) المراد بالحق ماقابل الباطل أعنى الأحكام المطابقة للواقع واضافة النور اليه من اضافة المشبه به للمشبه أى بالحق الشبيه بالنور أو انه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات النور تخييل (قوله واستنار) أى أنار انارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء هذا وقد وقع خلاف فى النور والضوء فقيل مترادفان وقيل النور أعظم بدليل الله نور السموات والأرض وقيل الضوء أعظم من النور بدليل اضافة النور للقمر والضياء للشمس فى قوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا (قوله طرا) أى جميعا (قوله طاويا) أى قاطعا يقال طوى الارض اذا قطعها وأشار بهذا الى أنه لاينوى اكتفاء شر الناس لان ذلك سوء ظن بهم (قوله الى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله بالموت) أى بسببه وهو أمر وجودى يقتضى عدم الحياة على التحقيق وقيل هو عدم الحياة (قوله عن فساد هذه الدار) أى عن هذه الدار أى الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد أهلها فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف (قوله فهنيئا) مفعول لفعل محذوف أى فهنأه الله هنيئا وقوله له ليس متعلقا بهنيئا ولا بهنأ المحذوف ولا بأعنى محذوفا لان كلا منهما يتعدى بنفسه وانما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بأن يقال وارادتى ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له (قوله اثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أى عقبه (قوله من نعيم) أى لجسمه وروحه (قوله وسرور) أى لقلبه وهو من عطف المسبب على السبب (قوله لا يكيف) أى لايحاط به ولا يحد بحد (قوله ميزان الانظار) الانظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للتوصل الى أمر مجهول و يطلق على الفكر وهو حركة النفس فى المعقولات وهو المراد هنا والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى لايدخل تحت الانظار الشبيهة بالميزان فى أن كلا يعلم به مقدار الشىء أى ولايدخل تحت الأفكار أى لايدخل تحت الأفكار حتى يعلم قدره و يحاط به (قوله لقد صبر قليلا) أى صبرا قليلا أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال فى قوله كثيرا (قوله فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه والعامل فيه محذوف أى فأنزه تنزيها من يخص الخ (قوله بفضله) يصح أن يراد به الانعام وأن يراد به المنعم به والباء داخلة على المقصور أى أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من أراده من عباده أى على من أراد قصره عليه من عباده وقد اشتهر أن العلامة السعد والسيد جوزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا فى الأكثر منهما فقال السعد الأكثر دخولها على المقصور وقال السيد الأكثر دخولها على المقصور عليه وهذا خلاف الصواب والصواب أنهما متفقان فى أن الأكثر دخولها على المقصور وأن دخولها على المقصور عليه وان كان عربيا جيدا الا أنه خلاف الأكثر فى الاستعمال (قوله من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أى من يشاء تخصيصه به من عباده وأتى بذلك اشارة الى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا بغيرها ولا يناله الا من أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع (قوله و يقرب من يشاء) عطف على يخص أى وسبحان من يقرب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لاقرب مسافة والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته (قوله و يبعد من يشاء) أى ابعاده منه ابعادا معنويا (قوله بمحض الاختيار) أى باختياره المحض الخالص الخالى

فى ظاهره و باطنه حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار ثم اعتزل الخلق طرا طاويا عنهم شره الى أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار فهنيئا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الانظار لقد صبر قليلا ففاز كثيرا فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده و يقرب من يشاء و يبعد من يشاء بمحض الاختيار

الخالى عن شوائب الجبر (قوله وقد ألهم الخ) هذا شروع فى تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله تعالى والالهام القاء الخير فى القلب بطريق الفيض لا الاكتساب قال فى القاموس ألهمه الله خيرا لقنه اياه أى ألقاه فى قلبه ومفعول ألهم محذوف ومولانا فاعل أى وقد ألهمنى مولانا أى ألقى فى قلبى (قوله الكثير الشر) أى الكثير شر أهله (قوله للانطيق) اللام زائدة فى المفعول الثانى وليست أصلية متعلقة بألهم لأنه يتعدى للمفعول الثانى بنفسه قال تعالى فألهمها فجورها أى وقد ألهمنى مولانا ما لا نطيق أى شيئا لا نقدر أن نشكره عليه شكرا يقاومه ويوفى به (قوله من معرفة عقائد الايمان) بيان لما وقد تقدم أن المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة والايمان هو التصديق التابع للمعرفة والاضافة من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وكأنه قال من الجزم بالعقائد التى تعلق بها الايمان أى التصديق (قوله وأنزلها) أى معرفة عقائد الايمان وهو عطف على ألهم كالتفسير وقوله فى صميم القلب أى فى وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها وقوله بما تحتاج اليه الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بأنزلها وفاعل تحتاج ضمير عائد على المعرفة (قوله من قواطع البرهان) بيان لما تحتاج اليه والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية والقواطع جمع قاطع بمعنى مقطوع به أى مجزوم به واضافة القواطع للبرهان من اضافة الصفة للموصوف أى من البرهان القواطع وأل فى البرهان للاستغراق أى البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها فى الجمعية ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف ثم ان ما ذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها والا فثبوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما لا يحتاج لبراهين قطعية بل العمدة فى هذه العقائد الستة الدليل السمعى كما يأتى (قوله وعلم) عطف على ألهم وهو يتعدى لاثنين الأول محذوف والثانى قوله جزئيات وقوله قل من يعرفها صفة لجزئيات وجملة سبحانه اعتراضية للتنزيه أى وعلمنى سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها الخ (قوله واحسانه) عطف تفسير (قوله جزئيات) أى مسائل جزئية لا كلية (قوله قل من يعرفها) أى فى نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله ومن ينبه عليها) أى وقل من يفيدها لغيره (قوله بالخصوص) أى بالتعيين والتشخيص أى تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتى ان السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين ما يتعلقان به وشخصه وقال السعد فى المقاصد السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل لأن يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف ومحتمل لأن يراد المسموع لنا وهو الاصوات والمبصر لنا كالاجسام والألوان فيكون مخالفا لكلام المصنف وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت (قوله من الأئمة الاعيان) أى المعتبرين فى العلم كالسعد (قوله وأرشد) معطوف على ألهم أيضا وفاعله ضمير يعود على المولى ومفعوله محذوف أى وأرشد المولى لتحقيق (قوله بمحض كرمه) أى بكرمه المحض أى الخالص من شوائب الجبر (قوله لتحقيق أمور) أى لذكرها على الوجه الحق أو لذكرها ملتبسة بالدليل (قوله من لا يظن به ذلك) من نائب فاعل ابتلى والمشار اليه بذلك الغلط وقوله ممن عرف بيان لمن وقوله ممن عرف أى عند الناس بكثرة الحفظ والاتقان أى وعرف باتقان العلوم وأحكامها وذلك كالعقبانى فانه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب من الحروف والاصوات وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه وبين المصنف وكابن ذكرى كان من المعاصرين للمصنف وكان كثيرا ما يقع بينهما النزاع والجدال لكن ابن ذكرى كان غرضه من المناظرة مع المصنف اظهار الحق والوقوف

وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده فى هذا الزمان الكثير الشر للانطيق شكره من معرفة عقائد الايمان وأنزلها جل وعز فى صميم القلب بما تحتاج اليه من قواطع البرهان وعلم سبحانه بمحض فضله واحسانه جزئيات قل من يعرفها اليوم ومن ينبه عليها بالخصوص من الأئمة الاعيان وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق أمور قد ابتلى بالغلط فيها من لا يظن به ذلك ممن عرف بكثرة الحفظ والاتقان

اللهم كما أنعمت فزدنا ياذا الجلال والاكرام من فضلك وتمم لناذلك بحسن الخاتمة والحلول أثر الموت مع الاحبة فى دار الامان ولا تجعلنا ياأرحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك ياذا الفضل والامتنان فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة الينا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم نعوذ بك من السلب بعد العطاء ومن غضبك الذى لايطاق ومن أن تلحقنا بأهل الخيبة والحرمان ومن جلة نعم مولانا العظيمة ومنحه الفائقة الكريمة أن وفقنا سبحانه بفضله فى هذا الزمان الكثير الجهل

عليه فكان سنيا وأما العقبانى فكان من المعتزلة (قوله اللهم كما أنعمت فزدنا الخ) أى اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لانعامك علينا فيما سبق فالكاف فى كما أنعمت للتشبيه وما مصدرية والفاء فى قوله فزدنا زائدة والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه (قوله ياذا الجلال والاكرام) أى ياصاحب الجلال الخ قيل المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر والاكرام اللطف والاحسان وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالاكرام الصفات الثبوتية (قوله من فضلك) الفضل الانعام أى بعض فضلك أوزيادة ناشئة من فضلك فمن للتبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون فى قوله كما أنعمت حذف أى كاثر انعامك فيما سبق (قوله وتمم لنا ذلك) أى ما أنعمت به علينا (قوله بحسن الخاتمة) أى بالخاتمة الحسنى وهو مجرد الموت على الاسلام وان عذب بعد ذلك ويحتمل أن المراد بها الموت على الاسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك ولكن شأن الاكابر الالتفات للأول (قوله والحلول اثر الموت) أى عقبه وقضيته أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لايدخلها الا بعد مروره على الصراط وأجيب بأن المراد دخول الارواح اذ أرواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت ولا ينافى ذلك ماقيل ان أرواح أموات المؤمنين فى البرزخ تتردد فيه لأن البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة (قوله فى دار الامان) هى الجنة (قوله من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصى حتى يؤخذ بغتة أى لاتجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصى حتى تهلكهم (قوله ياذا الفضل) أى الاحسان (قوله والامتنان) أى الانعام فهو من عطف المرادف ويطلق الامتنان على تعداد المنعم النعم على المنعم عليه وهو مذموم الا من الله والشيخ والوالد (قوله فبكرم جلالك الخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ والجار والمجرور متعلق بمحذوف حال من ضمير نعوذ أى نعوذ بك من السلب الخ حالة كوننا متوسلين اليك فى قبول دعائنا بكرم جلالك واضافة كرم الى الجلال من اضافة الصفة للموصوف والجلال العظمة أى بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة (قوله وعلو ذاتك) من اضافة الصفة للموصوف أى وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعا معنويا (قوله ثم برحمتك) المراد بالرحمة هنا المنعم به على العباد المبين بما أبدل منها بقوله سيدنا ومولانا محمد الخ وليس المراد بها صفة الذات التى هى الارادة القديمة لوصفها بالمهداة أى المعطاة وتصحيح الوصف باعتبار المتعلق تعسف وفى ارادة صفة الفعل التى هى الاحسان بعد وأتى بثم التى للتراخى للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانيا اذ المتوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والمتوسل به ثانيا النبى ﷺ وهو حادث (قوله المهداة) أى التى أهديتها الينا (قوله نعوذ بك) أى نتحصن بك والباء فيه للتعدية (قوله من السلب) أى سلب ما أعطيته لنا من معرفة عقائد الايمان وغيرها (قوله بعد العطاء) أى الاعطاء (قوله ومن غضبك) الغضب غليان الدم الموجب لارادة الانتقام وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو ارادة الانتقام أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقى عليه تعالى فالغضب صفة ذات على الأول وصفة فعل على الثانى (قوله الذى لايطاق) أى لايقدر عليه أحد (قوله تلحقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من ألحق (قوله الخيبة) هى والحرمان بمعنى وهو عدم بلوغ المقصود فالمعنى ونعوذ بك من أن تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل مقصودهم وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف (قوله ومن جلة الخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة والجار والمجرور خبر مقدم وقوله أن وفقنا مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر أى وتوفيق الله لنا فى هذا الزمان لوضع عقيدة من جلة نعمه العظيمة أى ومن جلة انعاماته العظيمة فالنعم جمع نعمة بمعنى الانعام (قوله ومنحه) عطف على نعمه والمنح جمع منحة بمعنى الاعطاء أى ومن جلة اعطاآته (قوله الفائقة) أى المرتفعة على غيرها (قوله الكريمة) أى العظيمة أى التى لا نظير لها من منح غيرها (قوله بفضله) أى توفيقا ناشئا من فضله

واحسانه

لوضع عقيدة صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد ثم ختمناها بشيء لم نره سمح به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين وهو أنا شرحنا كلمتي الشهادة التي لاغنى للمكلف عن معرفتها

واحسانه لا بطريق الجبر والقهر (قوله لوضع عقيدة) أي لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لاحتوائه على العقائد من حيث انه يدل على الألفاظ الدالة على النسب التامة التي هي العقائد وقولنا من حيث انه يدل على الألفاظ ولم نقل من حيث انه ألفاظ دالة على النسب بناء على ما يفهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش (قوله صغيرة الجرم) أي باعتبار ما حلت فيه من الأوراق اذ هي المتصفة بصغر الجرم حقيقة وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة ويمكن تمشيته على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أي باعتبار محل دالها وقوله كثيرة العلم أي باعتبار دلالتها على النسب التامة وقوله محتوية على العقائد من احتواء الدال على المدلول فتأمل (قوله كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الألفاظ الدالة على النسب التامة لأن الموصوف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الألفاظ والمفهوم من كلامه من أنها اسم للنقوش وبقولنا أراد بالعلم النسب اندفع ما يقال العلم اما الادراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم (قوله محتوية) من احتواء الدال على مدلول مدلوله لأن العقائد هي النسب التامة الجزئية وهي مدلولة للألفاظ وهي مدلولة للنقوش التي هي مسمى العقيدة على كلامه والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحينئذ فاضافة عقائد للتوحيد لأدنى ملابسة أي محتوية على جميع العقائد التي تذكر في ذلك العلم أو من اضافة الشيء الى كليه لأن العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله والارادة وعدم الوالدية والمولودية والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك كل كمال واجب لله تعالى وكل نقص محال على الله وقوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أي الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا واجمالا أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لأنه ذكر فيها العشرين صفة وأضدادها وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها اجمالا فان فيها لا اله الا الله وهي محتوية على جميع العقائد مطلقا (قوله ثم تأييدها) أي تقوية تلك العقائد وثم للترتيب المجرد عن التراخي وتأييد عطف على جميع أي محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين وقضيته أن العقيدة محتوية على التأييد الذي هو وصف للمؤيد مع أنها انما هي محتوية على ما به التأييد من البراهين فكان الاولى أن يقول ثم على ما به تأييدها من البراهين الا أن يقال انه أطلق التأييد وأراد منه التأيد أي كونها مؤيدة بالبراهين ويلزم من احتوائها على ما ذكر احتواؤها على البراهين فتأمل ويمكن جعل قوله ثم تأييدها عطفا على قوله وضع عقيدة أي أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وأن وفقنا لتأييدها بالبراهين التي ذكرناها فيها وحينئذ فلا يرد الاشكال المتقدم (قوله القريبة) أي القريبة الادراك (قوله نظر) أي فهم وقوله سديد أي صواب أي القريبة الادراك لمن له فهم صواب وان لم يكن ذلك الفهم تاما فالمحترز عنه بمن له فهم صواب البليد جدا فانه لا يفهم تلك البراهين الا ذو الفهم غير التام (قوله سمح) بكسر الميم أي جاد وفي التعبير بذلك اشارة الى عزة ذلك الشيء ونفاسته وأن شأن النفوس أن تشح به وانما نفي رؤية سماحة غيره بذلك ولم ينف نفس السماحة به تحريا للصدق لامكان أن يكون غيره سمح به ولم يره وقد ذكر الشيخ الملوي نقلا عن بعض أشياخه أنه قال قد رأينا من الأقدمين من فعل كما فعل المصنف في هذه العقيدة وكأنه من توارد الخواطر (قوله وهو) أي ذلك الشيء (قوله أنا شرحنا كلمتي الشهادة) أي كشفنا وبينا معناهما وقوله كلمتي الشهادة بالتثنية في نسخة وفي نسخة كلمة الشهادة بالافراد ويناسبها افراد الضمائر فيما يأتي وأطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لغة واضافة كلمة للشهادة من اضافة الأعم للأخص (قوله عن معرفتها)

أى معرفة كلمة الشهادة أى معرفة معناها (قوله والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين الخ) الجار والمجر ور أعنى قوله الى عذب متعلق بقوله يشتد أى و يشتد عطش المتعطشين الى عذب مواردها والجملة عطف على الصلة وهى قوله لا غنى للمكلف عن معرفتها ثم ان العذب معناه الحلو والموارد جمع مورد يطلق على محل ورود الماء و يطلق على الماء المورود وهو المراد هنا والمعنى و يشتد عطش المتعطشين الى حلو مائها وهو مستعار لمعانى كلمة الشهادة فشبهت تلك المعانى بالماء المورود بجامع حياة النفس بكل واستعير لها اسمها على طريق الاستعارة المصرحة وقوله يشتد عطش الخ ترشيح للاستعارة واضافة عذب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وضمير مواردها لكلمة الشهادة وقوله عطش المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلا وكذا قوله المتعطشين المراد لازمه وهو المشتاقون والمعنى و يشتد اشتياق المشتاقين الى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلوة (قوله اذ بها) أى بكلمة الشهادة أى بذكرها والمداومة عليها وهذا علة لما قبله والجار والمجر ور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة الحصر (قوله تقرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أى احسانه بخزائن فيها تحف على طريق الاستعارة بالكناية والأبواب تخييل وتقرع ترشيح ان قلت انه لا يلزم من قرع الأبواب الدخول مع أنه المقصود قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه العادى اذ لا يشترط اللزوم العقلى فى المجاز (قوله الدخول) عطف على معنى تقرع أى اذ بها القرع والدخول (قوله فى زمرة المتقين) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم واعلم أن معرفة الله اما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أولا واما أن تكون بالأدلة القطعية واما أن تكون بالأدلة الظنية الاقناعية فأشار الشارح بقوله مع النبيين الى من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب و بقوله والصديقين الى من عرف الله بالمعاينة لكن لا مع القرب و بقوله والشهداء بمعنى العلماء الى من عرف الله بالأدلة القطعية و بقوله والصالحين الى من عرف الله بالادلة الظنية الاقناعية كالاستدلال على وحدة الله بقولك لو كان هناك إله ثان لوقعت السموات على الارض لكن التالى باطل فكذا المقدم فهذا دليل اقناعى غير قطعى لكون الشرطية ممنوعة (قوله و باتقان معرفتها) الاتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة وحينئذ فالاضافة للبيان والجار والمجر ور متعلق بما بعده وهو يسلم قدم عليه لافادة الحصر وجملة و يسلم باتقان معرفتها من آفات الخلود عطف على تقرع أبواب فضل الله بها والمعنى اذ تقرع أبواب فضل الله بذكرها و يسلم العبد من آفات الخلود باتقان معرفتها أى معرفة معناها وظاهره المر ور على القول بأن المقلد كافر الا أن يراد بالخلود طول المكث أو يقدر مضاف أى توقع الخلود (قوله من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التى تتوارد على أهل جهنم فتكون الاضافة حقيقية و يحتمل أن تكون الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى و يسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها (قوله فى غضب الله) المراد بغضبه انتقامه و فى الكلام حذف مضاف أى فى محل غضب الله وهو جهنم (قوله الى أعلى عليين) عليين اسم لموضع فى الجنة تحت العرش تسكن فيه أر واح كل المؤمنين على ما قيل (قوله فذكرنا معناها) عطف على قوله شرحنا كلمتى الشهادة عطف مفصل على مجمل وضمير معناها لكلمة الشهادة (قوله عقائد الايمان) أى العقائد المنسوبة للايمان من نسبة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر لان الايمان متعلق بتلك العقائد اذ هو التصديق بها و بغيرها من الأحكام التى جاء النبى ﷺ بها (قوله بحيث تبتهج) أى فصارت كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هى أن تبتهج أى تسر قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول (قوله و ينبسط) أى ينتشر (قوله على بواطنهم) أى على قلوبهم بمعنى نفوسهم

والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين اذ بها تقرع أبواب فضل الله تعالى والدخول فى زمرة المتقين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين و باتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود فى غضب الله و يترقى بفضل الله تعالى الى أعلى عليين فذكرنا معناها أولا ثم بينا وجه دخول جميع عقائد الايمان فيها بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين و ينبسط على بواطنهم

(قوله

(قوله وظواهرهم) أي جوارحهم (قوله ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أي ما انطوت عليه من المعاني الحسنة فقوله من محاسنها بيان لما وانبساط المعاني على القلوب ظاهر وأما انبساطها على الظواهر فباعتبار آثارها التي تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانية واصفرار اللون (قوله فاصبحوا) هذا مفرع على قوله وينبسط الخ وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أي فيصبحون في يوم القيامة أي يصيرون فيه وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالي بالفعل الماضي لتحقق وقوعه فكأنه قد حصل وضميره للمتقين وقوله يتبخترون أي يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف وقوله في حلل معارفها في سببية والحلل جمع حلة وهي ما يلبس للزينة ومعارفها أي كلمة الشهادة معانيها الحسنة واضافة حلل اليها من اضافة المشبه به للمشبه وقوله بين رياض الجنة ظرف لقوله يتبخترون والرياض جمع روضة وهي البستان وأصل رياض رواض قلبت الواو ياء لوقوعها اثر كسرة وقوله مترددين حال من ضمير يتبخترون ومتعلقه محذوف أي من بستان لبستان آخر ومعنى الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة الشهادة القائمة بهم الشبيهة بالحلل ويصح أن يكون في قوله في حلل معارفها استعارة بالكناية وتخييل بأن تشبه المعارف بعروس تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحلل للمعارف تخييل ويصح أن يكون حلل معارفها مستعار الآثار معارفها استعارة مصرحة (قوله فدونك) قيل انه اسم فعل أمر بمعنى خذ والكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الاعراب وفاعله ضمير مستتر فيه وعقيدة مفعوله أي خذ عقيدة والمراد بأخذها تعاطيها حفظا أو ادراكا أو تدريسا أو غير ذلك وقيل انه اسم فعل أمر بمعنى الزم فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت وعقيدة مفعول ثان والتقدير الزم نفسك عقيدة وقيل انه اسم فعل ماض بمعنى لزم والكاف اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى لزمت عقيدة وقيل انه اسم فعل وضع موضع المصدر والكاف اللاحقة له في محل جر بالاضافة أي الزامك عقيدة أي ألزمك عقيدة الزاما منسوبا لك من حيث تعلقه بك (قوله أيها) منادى حذف منه حرف النداء أي يا أيها (قوله المتعطش) أي المشتاق (قوله في زمرة أولياء الله) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والاولياء جمع ولي وهو من تولى طاعة ربه وتباعد عن الانهماك في اللذات والشهوات ففعيل بمعنى فاعل وعلم منه أن تعاطي أصل اللذات والشهوات لا ينافي الولاية أو من تولى الله أمره فلم يكله لنفسه ففعيل بمعنى مفعول (قوله عقيدة) أي كتابا مسمى بعقيدة (قوله الامن هو من المحرومين) أي الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل مرادهم والاستثناء مفرغ فمن في محل رفع على الفاعلية بيعدل أي لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها والاحتياج اليها الا من كان من المحرومين فالمحكوم عليه بالحرمان من اطلع عليها واحتاج اليها لا مطلقا فلا يرد أنه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة (قوله اذ لا نظير لها) تعليل لقوله فدونك أي الزم هذه العقيدة المتصفة بما ذكر لانها لا نظير لها وجملة لا يعدل معترضة لتأكيد المدح ويصح أن يكون تعليلا لقوله لا يعدل عنها أي علة للنفي لا للمنفي والمعنى انتفى العدول عنها الا لمن كان من المحرومين لاجل عدم النظير لها والنظير هو المشارك ولو في وصف والشبيه هو المشارك في أكثر الأوصاف والمثيل هو المشارك في جميعها (قوله فيما علمت) قيد بذلك لاجل تحري الصدق اذ يمكن وجود نظير لها لم يطلع عليه وما يصح أن تكون موصولا حرفيا أي في علمي أي في متعلق علمي أو في معلومي وأن تكون موصولا اسميا أي في الذي علمته من المؤلفات وعلى كل فقد حذف مفعولي علم اختصارا أو اقتصارا ويصح أن يقدرا مفردين أي في علمي النظير ثابتا أو في الذي علمته من المؤلفات ثابتا وأن يقدر ما يسد مسدهما أي

وظواهرهم ما انطوى من محاسنها فأصبحوا يتبخترون في حلل معارفها بين رياض الجنة مترددين فدونك أيها المتعطش للدخول في زمرة أولياء الله تعالى عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج الى ما فيها الا من هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت

وهى بفضل الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين فتق أيها الحافظ لها ان فهمتها بغاية الأمنية واشكر الله تعالى اذ من عليك بنعمة عظيمة طرد عنها كثير من الخلق فباءوا فى أصول عقائدهم بأعظم رزية وأخلص لى من دعائك اذ أخرجها من جوفى وحرك بها يدى ولسانى

فما علمت أن يكون لها نظير هذا كله اذا جعل العلم باقيا على حقيقته ويحتمل أن علم بمعنى عرف فتتعدى لواحد فقط أى فما علمته وهذا اذا جعلت ما موصولة وأما ان جعلت مصدرية فلا يقدر ضمير بل ينزل المتعدى منزلة اللازم لان المصدرية لا يعود الضمير عليها (قوله وهى بفضل الله الخ) هى مبتدأ وجملة تزهو خبر وقوله بفضل الله حال أى وهى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين حالة كون ذلك الزهو والاعجاب ناشئا من فضل الله واحسانه لا بقدرتى وهذه الجملة كالعلة لنفى النظير قبلها الا أنها زيادة فى المدح (قوله تزهو) أى تتكبر وتفتخر وتتعاجب واسناد الزهو بالمعنى المذكور اليها مجاز عقلى وفيه اشارة الى أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت على غيرها ويحتمل أن المراد بالزهو لازمه وهو الزيادة أى وهى تزيد (قوله بمحاسنها) أى بسبب معانيها الحسان (قوله على كبار الدواوين) جمع ديوان وهو فى الأصل دفتر الحساب والمراد بالدواوين هنا كتب العلم الكبيرة من هذا الفن واضافة كبار للدواوين من اضافة الصفة للموصوف أى وهى تزيد بمحاسنها على كتب العلم الكبيرة من هذا الفن والاضافة للاستغراق أو للجنس والمبالغة حاصلة على كل تقدير أما على الاستغراق فظاهرة وأما على الجنس فلانه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تزه على الجنس لوجوده فى ضمن ذلك الفرد والفرض زهوها على الجنس (قوله فتق) أى اجزم (قوله أيها الحافظ لها) أى لمدلولها وهو الألفاظ وقوله ان فهمتها أى ان أدركت معانى مدلولها وهذا كله بناء على ما تقدم من أن العقيدة اسم للنقوش أما على أنها اسم للالفاظ فلا حاجة لتقدير وفى كلام الشارح اشارة الى أنه ينبغى للطالب الحفظ أولا والفهم ثانيا (قوله بغاية الامنية) الأمنية هى ما يتمنى من الأمور أى بغاية ما يتمناه أهل العقول من الكمالات وغاية الكمالات التى يتمناها أهل العقول معرفة العقائد على الوجه الحق وقوله بغاية على حذف مضاف أى بحصول غاية الخ (قوله اذ من عليك) اذ للتعليل أى واشكر الله لانه من عليك وقيل ان اذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من الكلام وقوله من عليك أى أنعم عليك وقوله بنعمة هى الحفظ والفهم السابقان (قوله طرد عنها كثير من الخلق) أى لم يعطها الله لهم فمن لم يقدر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قدم ليطلب شيئا فطرد ولم يعط مطلوبه ولا يخفى ما فيه من المشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلته (قوله فباءوا) أى فلما طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة باءوا بمعنى رجعوا أو انقلبوا وصاروا واضافة أصول لما بعده للبيان وقوله بأعظم رزية أى مصيبة والجار والمجرور متعلق بقوله باءوا أى رجعوا فى عقائدهم بأعظم مصيبة أى بأقبح عقيدة وانما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الأخروى والمراد بالرجوع الاتصاف بذلك من أول وهلة لا أنهم كانوا على الحق ثم رجعوا عنه (قوله وأخلص لى الخ) عطف على قوله واشكر الله وهو أى أخلص بقطع الهمزة أى وادع لى دعاء مخلصا فيه مكافأة لما أعطيته لك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله اذ أخرجها لانه يطلب من المنعم عليه أن يشكر من جرت على يده النعمة لكونها جرت على يديه كما يشكر الله لأنه الفاعل الحقيقى لها ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله لان الله لم يرض بشكره دون من جرت على يديه النعمة لكن لا ينبغى للشاكر أن يمحض النظر لمن جرت على يديه بل يجعل جل نظره الى المولى سبحانه لانه الفاعل الحقيقى (قوله من دعائك) أى دعاء من دعائك أى بعض دعائك فمن للتبعيض أو دعاءك فمن زائدة (قوله اذ أخرجها) أى أخرج مدلول مدلولها وهو المعانى اذ هى المخرجة من القلب لا النقوش التى هى العقيدة على ظاهر كلامه ولا مدلولها وهو الألفاظ اللسانية وهذا علة لمحذوف أى وانما طلبت منك الدعاء المخلص فيه لان الله أخرجها الخ وحينئذ فأكون واسطة فى النعمة فأستحق الدعاء منك فلذلك طلبت منك (قوله من جوفى) أى من قلبى (قوله وحرك بها) أى بنقشها بالنظر لقوله يدى ويكون المعنى

وحركه بها يدى حيث رسمتها أو بمدلولها وهو الألفاظ بالنظر لقوله ولسانى ويكون المعنى وحركها لسانى أى حيث تلفظت بها ولما كان تحريك اليد قويا بالدوام أثره وهو النقوش قدمه على تحريك اللسان الذى هو ضعيف لعدم بقاء أثره زمنين وهو الالفاظ لأنها أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله مولاى) تنازعه كل من أخرج وحرك (قوله والعالم بكل طوية) فعيلة بمعنى مفعولة أى مطوية فى القلب أى مخفية فيه ومن جملة ذلك معانى مدلول تلك العقيدة على كلامه فهو مناسب لقوله اذ أخرجها من جوفى وفيه اشارة الى أن الله يعلم مافى الجوف (قوله وها أنا أمدك) الهاء للتنبيه وأنا مبتدأ وجملة أمدك خبره أى وتنبه واستيقظ لما أمدك به أى لما أتحفك به وأعطيه لك واعلم أن هاء التنبيه لاتدخل الاعلى اسم الاشارة أو على ضمير الرفع المنفصل اذا أخبر عنه باسم الاشارة نحو ها أنا ذا وأما دخولها على ضمير الرفع المنفصل مع كون الخبر ليس اسم اشارة كما فى كلام المصنف فهو وان وقع فى تراكيب العلماء الا أنه شاذ بل قيل انه ليس بعربى (قوله ثانيا) أى مدا ثانيا زيادة على ما أتحفتك به أولا من العقيدة فثانيا مفعول مطلق أو زمنا ثانيا أى فى زمن ثان بالنسبة للزمان الذى أتحفتك فيه بالعقيدة فثانيا ظرف زمان (قوله بعون الله) الباء للسببية والعون اسم مصدر بمعنى الاعانة أى الاقدار أى بسبب اعانة الله واقداره على ذلك (قوله بشرح) متعلق بأمدك وهو فى الاصل مصدر لكن صار حقيقة عرفية فى اسم الفاعل (قوله مختصر) أى قليل اللفظ كثير المعنى أى وشأن المختصر أن يكون مقبولا (قوله يكمل لك منها المقصود) أى من العقيدة بتوضيح ماخفى منها وملخصه أن المقصود من العقيدة المعانى ثم ان بعضها خفى فكمل ذلك الشرح المقصود منها وهو المعانى بتوضيح ذلك الخفى وهذا لاينافى ماتقدم من وصفها بأنها لانظير لها وأنها تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين لأن ما تقدم بالنسبة لحال المصنف وماعلمه منها وماهنا بالنسبة للطالب القاصر عن ادراكها على وجهها (قوله ويكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء الخ) الكشف الازالة والمراد بالغطاء لازمه وهو الخفاء فيكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم وانبهم معناه خفى وقوله منها أى من العقيدة وقوله من المعنى المسدود بيان لما انبهم وقوله المسدود أى المسدود عليه فهو من باب الحذف والايصال وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفى اذ يلزم من كون الشئ مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا مرسلا من طلاق اسم الملزوم وارادة اللازم ومعنى الكلام أن ذلك الشرح يزيل الخفاء عما خفى عليك من العقيدة من المعنى الخفى ان قلت المعنى الخفى ليس من العقيدة لأنها اسم للنقوش على مامر فلا يصح بيان ما انبهم من العقيدة بالمعنى المسدود عليه قلت فى كلام الشارح حذف والأصل عما انبهم عليك من مدلول مدلولها فتأمل وقد ظهر لك من هذا التقرير أن قوله ويكشف لك الخ تفسير لقوله يكمل لك المقصود (قوله فتظفر) هذا مفرع على ماقبله أى فاذا كمل لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ماخفى من معناها تظفر بفتح الفاء أى تفوز (قوله بكيمياء السعادة) الكيمياء بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم وبعدها ياء هى الذهب أو الفضة الناشئ من وضع أجزاء معلومة عندهم على شئ من المعادن كنحاس أو رصاص أو قزدير فينقلب ذهبا أو فضة والسعادة الموت على الاسلام والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة فى كل وصح تشبيه السعادة بالكيمياء وان كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث ان الكيمياء أمر محسوس فتكون الكيمياء أقوى بهذا الاعتبار (قوله واكسير النجاة) الاكسير بكسر الهمزة هو الكيمياء والنجاة هى السعادة والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى والنجاة الشبيهة بالاكسير بجامع الرغبة فى كل وحينئذ فالعطف مرادف (قوله وتظل) بفتح الظاء أى تصير وقوله تجتنى أى تقتطف والمراد تحصل وقوله بها أى بالعقيدة وقوله ثمرات الايمان المراد بها المعارف والعلوم التى يعرفها

مولاى المنفرد بايجاد الكائنات كلها والعالم بكل طوية وها أنا أمدك ثانيا بعون الله تعالى بشرح لها مختصر يكمل لك منها المقصود ويكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء عما انبهم عليك منها من المعنى المسدود فتظفر ان شاء الله بكيمياء السعادة واكسير النجاة وتظل تجتنى بها ان وفقك الله تعالى ثمرات الايمان

أهل الله فشبه المعارف بالثمرات بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية والمعنى وتصير تحصل بتلك العقيدة ان وفقك الله معارف الايمان ويحتمل أنه شبه الايمان بنخيل على طريق الاستعارة بالكناية والثمرات تخييل اما باق على حقيقته أو مستعار للمعارف وتجتنى ترشيح أو أن اضافة ثمرات للايمان من قبيل اضافة المشبه به للمشبه (قوله الى أن ينزل) أى وتستمر تجتنى الى أن ينزل بك (قوله عرض الممات) أى الموت والاضافة للبيان فالموت عرض وجودى كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح (قوله وهذا أوان الشروع) أى وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع أى زمن قرب الشروع اذ لم يشرع بالفعل فى الزمن الذى حصلت فيه الاشارة بل بعده (قوله فى هذا الشرح) أى فى تحصيله والشرح اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على التحقيق (قوله المبارك) أى المبارك فيه بأن ينتفع به فيكون سببا لرفع الدرجات فهو تفاؤل وقد حقق الله ذلك أى النفع به (قوله بفضل الله) أى لا بقوتى والجار والمجرور متعلق بالشروع أى هذا أوان الشروع المتلبس بفضل الله أو متعلق بالمبارك أو أنهما تنازعاه (قوله الكريم) أى ذى الكرم والجود (قوله الوهاب) أى كثير الهبة دائم الاعطاء فهو صيغة مبالغة أى مبالغة نحوية وهى افادة لفظ أكثر من غيره كما فى وهاب وواهب فان وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهى اعطاؤك للشئ أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم فاعترض لاستحالته على المولى سبحانه وتعالى لأنه مستحق لكمالات لا نهاية لها ولا يعلمها الا هو (قوله نسأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذى يعطى لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى ناسب أن يوجه اليه السؤال بقوله نسأله ثم ان السؤال قسمان استعطافى وهو يتعدى بنفسه كسألت زيدا أن يعطينى كذا واستخبارى وهو يتعدى بحرف الجر كسألت عن حال زيد والسؤال هنا استعطافى فلذا عداه بنفسه حيث قال أن يعينى الخ ان قلت مقام السؤال مقام ذل وانكسار فينبغى فيه التواضع واتيانه بنون العظمة فى قوله نسأله ينافى ذلك والجواب أن النون ليست للعظمة بل هى للمتكلم ومعه غيره أى وأساله أنا واخوانى وأشرك معه غيره فى السؤال تواضعا منه اشارة الى أنه ليس أهلا لأن يستقل به وحده ولأن السؤال من الجماعة أقرب للاجابة (قوله أن يعينى) أى على تحصيله بأن يخلق فى قدرة على تحصيله ويصرف عنى الشواغل ويقوى ادراكى ويصحح حواسى (قوله لعين الصواب) أى لذات الصواب وهو ضد الخطأ والاضافة للبيان (قوله بجاه الخ) أى متوسلا فى قبول دعائى هذا بجاه سيدنا أى بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة (قوله صلى الله عليه وسلم) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على جواز التنازع فى المتوسط وأما على عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بصلى وحذف من الثانى لدلالة الأول (قوله وعلى آله) أى أتباعه وهم كل مؤمن ولو كان عاصيا هذا هو المناسب فى تفسير الآل فى مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه (قوله ومن انتمى) أى انتسب اليه وهو عطف على آله (قوله وحاز) عطف على انتمى ولم يقل ومن حاز اشارة الى أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمى اليه وذلك خاص بالأصحاب فيكون عطف من انتمى على آله من عطف الخاص على العام والنكتة الشرف (قوله بمشاهدته) أى بمشاهدة سيدنا محمد ان قيل ان ذلك قاصر على البصير من الاصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم مع أن القصد الدعاء لجميع الصحابة فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الادراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ (قوله من ساداتنا) بيان لمن انتمى اليه وحاز الشرف بمشاهدته (قوله الأصحاب) أى أصحابه صلى الله عليه وسلم فأل عوض عن الضمير أو أل فيه للعهد والمعهود أصحابه ﷺ بناء على قول من منع نيابة أل عن الضمير والاصحاب جمع صحب وصحب وقع فيه الخلاف قيل انه جمع لصاحب وقيل اسم

الى أن ينزل بك عرض الممات * وهذا أوان الشروع فى هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب نسأله سبحانه أن يعينى عليه ويوفقنى فيه لعين الصواب بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله ومن انتمى اليه وحاز بمشاهدته أعظم شرف من ساداتنا الاصحاب

جعله (قوله الحمدلله) مقتضى صنيع المصنف أنه لم يذكر بسملة للمتن فلم يكن عاملا بحديث كل أمر ذى بال لايبدأ فيه يبسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع الاأن يقال انه أتى بها نطقا أوالمراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين فى الحديث المفهوم الكلى وهو مطلق الثناء وهو كما يتحصل بالبسملة يتحصل بالحمدلة أوأنه تركها تواضعا اشارة الى أن كتابه ليس من الأمور ذوات البال وسيأتى فى الشرح مايتعلق بالحمدلة (قوله والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها والخبر محذوف أى كائنان على رسول الله وعبر بعلى اشارة الى تمكن الصلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم تمكن المستعلى من المستعلى عليه والواو للعطف على جملة الحمدلة ان كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى وللاستئناف ان كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى لانه لايصح عطف الانشاء على الخبر وكذا عكسه على المشهور (قوله على رسول الله) ان قيل هذا صادق على أى رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قلت ان رسول الله صار علما بالغلبة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أوأن الاضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لان الاضافة تأتى لما تأتى له اللام من الجنس والاستغراق والعهد وانما قال على رسول الله ولم يقل على نبى الله اشارة الى أن الرسالة أفضل من النبوة والى أن المبحوث عنه فى هذا الفن الأحكام المتعلقة بالرسالة فان قيل ان المصنف قد أظهر فى محل الاضمار حيث قال على رسول الله دون رسوله والاظهار فى محل الاضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظى الحاصل به قلت أجيب بأنه لاثقل على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة والاظهار فى محل الاضمار هنا للتلذذ باسم الله تعالى على أنا لانسلم أن هذا اظهار فى محل الاضمار لان جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة والاظهار فى محل الاضمار انما يكون فى جملة واحدة لافى جملتين كما هنا كذا قيل وتأمله (قوله الحمد) أى اللغوى وانما عرف الشارح الحمد اللغوى دون الاصطلاحى لان اللغوى هو المأمور بتحصيله فى أوائل التأليف كما سبق (قوله هو الثناء الخ) اعلم أن أركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة فاذا حمدت زيدا لكونه أكرمك بقولك زيد عالم فأنت حامد وزيد محمود والاكرام محمود عليه أى محمود لأجله وثبوت العلم الذى هو مدلول قولك زيد عالم محمود به وقولك زيد عالم هو الصيغة وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة أو حكما بأن يكون منشأ لافعال اختيارية أوملازما لمنشئها فيصدق بقدرة الله وارادته وعلمه اذا حمد لأجلها فانه وان كانت اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكما لانها ينشأ عنها فعل اختيارى وكذا يصدق بذات الله اذا حمد لأجلها فهى اختيارية حكما لما ذكر وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لاينشأ عنه فعل اختيارى اذا حمد لأجلها فهى اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التى ينشأ عنها فعل اختيارى وأن المحمود به لايشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به فقول الشارح الثناء يتضمن مثنيا وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على المحمود هو المحمود وقوله بجميل صفاته هو المحمود عليه فالتعريف مشتمل على الأركان الخمسة كما علمت وأورد على قوله هو الثناء الخ أن الثناء مأخوذ من ثنيت الشىء اذا عطفت بعضه على بعض وحينئذ فلايصدق التعريف على الحمد غير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الاول فيكون التعريف غير جامع

(ص)
(الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله)
(ش) الحمد هو الثناء

بالكلام على المحمود بجميل صفاته سواء كانت من باب الاحسان

وأن الثناء يستعمل في الشر والحمد لا يكون الا في الخير وحينئذ فالتعريف غير مانع وأجيب عن الثاني بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل في الشر الا مشاكلة وأجيب عن الاول بمنع أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى أتيت بما يدل على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له ومصدره الاثناء كالاكرام مصدر أكرم فالثناء حينئذ الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الاتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح (قوله بالكلام) الباء للملابسة أى الملتبس بالكلام من التباس الشيء بآلته أو أنها للآلة (قوله على المحمود) متعلق بالثناء ان قيل في أخذه في تعريف الحمد دور وذلك لان معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لان معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فيجرد عن الوصف ويراد منه الذات فقط أو أن توقف الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف ولابد في الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل (قوله بجميل صفاته) من اضافة الصفة للموصوف أى بصفاته الجميلة والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو اشارة للمحمود عليه كما سبق والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لأجل صفاته الجميلة وما ذكره السكتاني هنا من احتمال كون الباء للتعدية متعلقة بالكلام لانه اسم مصدر بمعنى التكلم أو بالثناء على أنه بدل اشتمال من الكلام وخلو بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز اذا اشتماله عليه أولوى فقط أو متعلقة بحال محذوفة من الثناء أى حالة كونه كائنا بجميل صفاته فهو غير مناسب لقول الشارح لان الحمد يتعلق بالكمال سواء كان احسانا أو غيره والمناسب له ما ذكرناه ان قيل قضية قوله صفاته أنه لو أثنى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع أنه يقال له حمد أجيب بأن الاضافة في صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وان لم يكن جميلا بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الأموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر اذا كان المقام مقام تعظيم والا فهو ذم وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج المدح الذى هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباحة وجهه والا فكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع الا أن يقال انه مبني على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان أى مترادفان و بعد هذا كله فيقال ان تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أى اذا كان المحمود عليه الذات العلية وحينئذ فتعريفه غير جامع (قوله سواء كانت) أى تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده في تأويل مصدر مبتدأ وان لم يكن هنا حرف مصدرى لان وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدرى وأو في كلامه بمعنى الواو على ماجوزه الكوفيون لان التسوية لا تكون الا بين متعدد وأو لأحد المتعدد والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الاحسان أو من باب الكمال سواء أى سيان في صحة صدق الحمد على الثناء الواقع في مقابلتها والجملة اما مستأنفة أو حال بلا واو و يصح أن يجعل سواء خبر مبتدأ محذوف أى الأمران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى ان كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال فالأمران سواء وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو (قوله من باب الاحسان) هو المعبر عنه في بعض العبارات بالفواضل وهي المزايا المتعدية وهي التي يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير كالكرم والانعام والتعليم واضافة باب للاحسان

للبيان

أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته مثلا وانما قلنا الثناء بالكلام عوضا عن قولهم الثناء باللسان ليشمل الحمد الحمد القديم والحادث

للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى سواء كانت من أفراد باب هو الاحسان (قوله أو من باب الكمال) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفضائل وهى المزايا القاصرة وهى التى لا يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير وان كانت هى قد تكون متعدية كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزية لا يتوقف تعقله على تعدى أثره للغير وان كان يتعدى للغير بالتعليم ألا ترى أنك تتعقل أن القطب عالم وان لم يعلم أحدا واضافة باب للكمال للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى أو من أفراد باب هو الكمال واعلم أنه ليس فى كلامه تصريح بحصر الصفات الجميلة فى هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم ارادة الحصر فهى داخلة تحت الكمال اذ هو غير منحصر فى الصفات الذاتية (قوله المختص بالمحمود) صفة للكمال أى الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره فالباء فى قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه وبهذا الوصف أعنى قوله المختص بالمحمود حصلت المقابلة بين قوله أو من باب الكمال وبين قوله من باب الاحسان وهذا لا ينافى أن الاحسان كمال الا أنه ليس بمختص بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف على تعديه للغير وما ذكره السكتانى هنا من أن قوله المختص بالمحمود راجع للاحسان أيضا فهو غير مناسب (قوله كعلمه) أى كعلم المحمود فانه وصف قاصر وهو صفة ذاتية والمراد بالعلم ما قابل الجهل فيصدق بعلم الله وبعلم العبد الا أن علم المولى واحد والتعدد انما هو فى متعلقاته وقيل متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق (قوله وشجاعته) أى المحمود ثم ان فسرت الشجاعة بملكة أو قدرة توجب الخوض فى المهالك والاقدام على المعارك كانت صفة ذات وان فسرت بالاقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل وعلى كل فهو مثال لقوله أو من باب الكمال الخ كما أن قوله كعلمه مثال له وحينئذ فنكتة تعداد المثال الاشارة الى أنه لا فرق بين ما هو نص فى كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ما هو محتمل لأن يكون صفة ذاتية وأن يكون صفة فعلية (قوله مثلا) أتى به دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو يقال أنها لادخال الافراد الخارجية والكاف أدخلت الأفراد الذهنية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس (قوله ليشمل الحمد الخ) اعلم أن أقسام الحمد أربعة حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه فى أزله وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما فى السكتانى تسمح لأن ماهية الحمد لابد فيها من الأركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثا بمعنى أنه متجدد بعد عدم الا أن يرتكب التجريد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما وحمد حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللسانى أو النفسانى ومنه تسبيح الجمادات وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللسانى أو النفسانى وهذان الحمدان حادثان ولما كان تعبيرهم باللسان لا يتناول الا القسمين الأخيرين أعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الأولين أيضا فقول الشارح ليشمل الحمد أى التعريف وقوله الحمد القديم دخل فيه الأول والثانى على ارتكاب التجريد السابق أو الأول فقط ان لم يرتكب التجريد وقوله والحادث دخل فيه الثالث والرابع فقط ان ارتكب التجريد فى الثانى ودخل فيه الثانى أيضا ان لم يرتكب فيه التجريد ان قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث ولا يجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف واحد قلت محل الامتناع اذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما وأما تعريفهما برسم يميزهما عن غيرهما فلا ضرر فيه وما هنا من هذا القبيل فقول الشارح ليشمل الحمد أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من اطلاق الخاص وارادة العام واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة انه

والشكر هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم بسبب ما أسدى الى الشاكر من النعم فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه يعنى أن الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق لانه يتعلق بالكمال

حقيقة فى النفسانى واللسانى وقال بعضهم انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعكست المعتزلة فعلى الأول يكون استعمال الكلام فى القديم والحادث من استعمال المشترك فى معنييه وهو لايحتاج لقرينة لأن محل احتياج المشترك لقرينة اذا وقع فى التعريف ان أريد به بعض معانيه لاان أريد كلها كما هنا وعلى القول الثانى يكون استعماله فى القديم والحادث استعمالا للفظ فى حقيقته ومجازه وهو يحتاج لقرينة وهى هنا العدول عن اللسانى الى الكلام اذ لولم يفد العدول العموم لما كان له فائدة (قوله ليشمل الخ) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصرا على الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظى فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفسانى كما لو حدثتك نفسك بأن زيدا كريم ولا تسبيح الجمادات على أنه بلسان المقال كما هو التحقيق اذ لا لسان لها مع أن المعرف الحمد اللغوى وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع (قوله والشكر) أى لغة ولما كان الشكر اللغوى يجتمع مع الحمد اللغوى فى بعض الصور وهو الثناء بالكلام فى مقابلة احسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرفه لأجل أن يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم (قوله هو الثناء باللسان) كأن يقول الشخص فى حق من أنعم عليه هو كريم وقوله أو بغيره من القلب أى كأن يعتقد الشخص أو يظن أن من أنعم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظن دائما أم لا وكأن يتكلم فى نفسه بأنه كريم وقوله من القلب بيان للغير وقوله وسائر الأركان عطف على القلب وسائر بمعنى بقية والمراد بالأركان الجوارح والواو فى قوله وسائر بمعنى أو واضافة سائر للأركان للجنس الصادق بركن من الاركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند مرور من أحسن اليه عليه و يؤخذ من قوله باللسان الخ أن الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل بل الاتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الاتيان باللسان أو بالقلب أو بالجوارح و يؤخذ منه أيضا أن اتصاف المولى بالشكر فى مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة وشكور مبالغة شاكر فشاكر معناه المجازى على قدر الفعل وشكور معناه المجازى على القليل كثيرا (قوله على المنعم) متعلق بالثناء وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق كأنه قال الثناء على المنعم لأجل انعامه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو تصريح بما علم التزاما نعم اذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لأن الثناء على المنعم محتمل لان يكون سببه الانعام أو غيره فلما كان محتملا قال بسبب الخ كذا قيل والحق أنه محتاج اليه مطلقا لأجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل (قوله بسبب ما أسدى) أى أوصل الى الشاكر من النعم قضيته أن الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا يكون شكرا بل ان كان باللسان فهو حمد وان كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفخر الرازى والسيد وقال السعد الثناء على المنعم بسبب انعامه شكر سواء كان الانعام على الشاكر أو على غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح و فى أخذ الشاكر فى تعريف الشكر ما سبق فى أخذ المحمود فى تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا فلا حاجة لاعادته (قوله فبينه الخ) هذا مفرع على ماقبله أى اذا علمت معنى ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن بينه الخ و بين خبر مقدم وعموم مبتدأ مؤخر (قوله من وجه) أى من جهة دون جهة لا من كل الجهات وهو راجع لكل من قوله عموم وقوله خصوص أى بينهما عموم من جهة دون جهة لا عموم من كل جهة وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة (قوله يعنى الخ) أفاد به أن قوله من وجه راجع لقوله عموم كما أنه راجع لقوله خصوص وكان المناسب أن يزيد بعد قوله ان الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله بعد والشكر أعم من الحمد بحسب المحل مستلزما لذلك (قوله لأنه يتعلق بالكمال) أى من تعلق الشيء بالباعث عليه

(قوله

سواء كان احسانا أو غيره والشكر لا يتعلق الا بالاحسان والشكر أعم من الحمد بحسب المحل لأنه يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح قال الشاعر
أفادتكم النعماء منى ثلاثة
يدى ولسانى والضمير المحجبا
والحمد لا يكون الا باللسان والصلاة من الله على رسوله صلى الله عليه وسلم زيادة تكرمة وانعام وسلامه عليه زيادة تأمين له

(قوله سواء كان) أى الكمال احسانا أو غيره والمراد بالاحسان المزايا المتعدى أثرها للغير والمراد بغيره ما قابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والارادة والصفات السلبية والاضافية (قوله لا يتعلق الا بالاحسان) أى لا يكون الا فى مقابلة الاحسان أى على الشاكر على ماسبق له فأل للعهد (قوله والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق مستلزما لذلك (قوله و بالقلب و بسائر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهى مانعة خلو فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة وأراد بسائر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تغفل (قوله كما قال الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح (قوله النعماء) بفتح النون جمع نعمة بمعنى الانعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الانعام أى أفادكم انعامكم على ثلاثة منى (قوله يدى) بدل من ثلاثة أى استعمال يدى بأن أضعها على صدرى حين مروركم على (قوله ولسانى) أى واستعمال لسانى بأن أثنى عليكم به (قوله والضمير) أى القلب أى واستعمال قلبى بأن أعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة أو تكلم فى نفسى بأنكم متصفون بالصفات الجميلة (قوله المحجبا) أى المستتر فافادة النعماء لتلك الثلاثة باعتبار ماصدر منها من التعظيم اذ هو المفاد حقيقة بالانعام ان قلت انه لم يستفد من البيت ان استعمال الثلاثة شكر لأن الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث ان الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة وكل جزاء للنعمة عرفا فهو شكر لغة فكل استعمال للثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار (قوله والحمد لا يكون الا باللسان) أى وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويان فى ثناء بلسان فى مقابلة احسان و ينفرد الحمد عن الشكر فى ثناء بلسان لا فى مقابلة احسان بل فى مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو اماطة الاذى و ينفرد الشكر فى ثناء بغير لسان فى مقابلة احسان واصل للمثنى على ماص وانظر قوله والحمد لا يكون الا باللسان مع قوله وانما قلنا بالكلام الخ وقد يقال انه اقتصر على النسبة التى بين الحمد الحادث والشكر الحادث وذلك لأنه لما عرف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة بين القديمين ومعلوم أن الحمد الحادث انما يكون باللسان (قوله والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ وقوله من الله حال وقوله زيادة الخ خبر ان قلت الحال لا تأتى من المبتدا على المعتمد وهو مذهب سيبويه قلت أجيب عنه بأن فى الكلام حذف مضاف أى وتفسير الصلاة فى حال كونها من الله فالحال فى الحقيقة من المضاف اليه وجعلها من المبتدا بحسب الظاهر واحترز بقوله من الله عن غيره كالانس والجن والملائكة فان الصلاة منهم معناها الدعاء أى طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلى عليه (قوله على رسوله) احترز به عن صلاة الله على غير رسوله فان معناها الرحمة والانعام منه (قوله زيادة تكرمة) أى وزيادة تعظيم أى وأما أصل التعظيم فهو حاصل له واضافة الزيادة للتكرمة من اضافة الصفة للموصوف أى التكريم والتعظيم الزائد عما كان حاصلا له من قبل (قوله وانعام) عطف على تكرمة أى وزيادة انعام أى وانعام زائد على ما كان حاصلا له وفى قوله زيادة اشارة الى أن النبى صلى الله عليه وسلم كغيره من الأنبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه الا أنه ينبغى للمصلى أن لا يلاحظ أنه هو المنتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته الا أن الأليق بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك (قوله وسلامه) أى وسلام الله وأما سلام غيره فمعناه الدعاء أى طلب التأمين من الله للمسلم عليه (قوله عليه) أى على رسوله وأما سلام الله على غيره فمعناه التأمين (قوله زيادة تأمين) من اضافة الصفة للموصوف أى تأمين زائد أى

على ماعنده من الامان أى تأمين مما يخافه على أمته أو على نفسه اذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام انى لأخوفكم من الله (قوله وطيب تحية) أى وتحية طيبة والمراد بالتحية الطيبة فى حقه تعالى أن يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيى بعضنا بعضا وطيب بالجر عطف على تأمين أى وزيادة تحية طيبة (قوله واعظام) أى تعظيم وهو معطوف على تأمين أى وزيادة اعظام واعظام مصدر أعظم المرادف لعظم واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الاعظام لازمان لزيادة طيب التحية (قوله اعلم) المخاطب به من يتأتى منه العلم وان كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل فمعنى اعلم اعتقد ماقلته لك من انحصار الحكم العقلى فى الأقسام الثلاثة اعتقادا جازما فان قيل اذا كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال فاعلم أنه لا اله الا الله ولأن العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فانه لا يتصف بها الا المخلوق فان قيل لم عبر باعلم دون افهم أو اجزم أو اعتقد فالجواب أنه عبر به دون ماذكر اشارة الى أنه لا يكفى فى هذا الفن الا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد فان قيل حيث كان المخاطب باعلم من يتأتى منه العلم فلم عبر باعلم دون اعلموا فالجواب أنه انما عبر باعلم دون اعلموا لأنه لو عبر باعلموا لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع أنه فرض عين فتدبر (قوله أن) أتى بها وان كان المخاطب ليس منكرا للانحصار المذكور ولا شاكا فيه اعتناء بذلك الانحصار ففيه اشارة الى أنه ينبغى شدة الاعتناء بعلمه (قوله الحكم العقلى) سيأتى تعريفه فى الشارح ونسبته للعقل من نسبة الشئ لآلته فالحكم آلته العقل والحاكم هو النفس وقول الشارح فيما يأتى والحاكم بذلك اما الشرع أو العادة أو العقل ففيه تسمح كما يأتى وتقييد الحكم بالعقلى لاخراج الحكم الشرعى والعادى فانهما لا ينحصران فى الأمور الثلاثة المذكورة وفيه اشارة الى تقسيم الحكم الى عقلى وشرعى وعادى وانما اقتصر المصنف على التكلم على العقلى لأن غالب الصفات دليلها عقلى وانما ذكر الشارح الشرعى لأن بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما ثبت به وانما ذكر العادى تتميما للاقسام * واعلم أن المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف ويجب على كل مكلف الخ وانما قدم المصنف قوله اعلم أن الحكم العقلى الخ لأن معرفة تلك الاقسام الثلاثة أعنى الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع فى هذا الفن لاستمداده منها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب لله عشرون صفة ويستحيل عليه أضدادها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح ولا الاصلح ولا يستحيل عليه عذاب المطيع ولا يجوز أن يقع مالا يريد فمن لم يعرف حقائق تلك الاقسام لم يعرف ما أثبت ههنا ولا ما ينفى فتلك الاقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لا من حيث الاثبات ولا النفى لأن ذلك فائدة هذا العلم (قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام) اعلم أن الوجوب عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء اذا علمت ذلك تعلم أن تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذى ذكره الشارح وهو اثبات أمر أو نفيه حتى يكون الحصر من حصر الكل فى أجزائه كحصر السكنجبين المركب من الخل والعسل فى الخل والعسل وليست جزئيات للحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكلى فى جزئياته كحصر الكلمة فى اسم وفعل وحرف وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها فى الواقع على حد انحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أنها لا تخرج

عنها

وطيب تحية واعظام (ص) اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام

عنها وحصر الحكم فى تلك الثلاثة من حصر الشىء فى أقسام صفة متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة
وذلك لان كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما فى قولك الله قادر وتارة
يتصف بالاستحالة كما فى قولك شريك الله موجود وتارة يتصف بالجواز كما فى قولك الممكن موجود
ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من
اتصافه فى الواقع بواحد من تلك الثلاثة هذا كله ان رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنى السابق بدون
تقدير فان رجعناه له وقدرنا فى الكلام مضافين بأن قلنا ينحصر أى الحكم أى صفة متعلقه فى ثلاثة
أقسام كان الانحصار من انحصار الكلى فى جزئياته لان المنحصر حينئذ صفة المتعلق وهى أمر كلى تحتها
تلك الأقسام الثلاثة والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز انما هى أقسام لصفة متعلق الحكم وهو
المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا أنها أقسام للحكم لان الحكم بالمعنى المذكور لا يتصف الا بالجواز
وكذا يكون الحصر من انحصار الكلى فى جزئياته اذا قدرنا مضافا فى محلين أى و ينحصر أى الحكم أى
متعلقه وهو المحكوم به فى ثلاثة أقسام ذى الوجوب وذى الاستحالة وذى الجواز لان ما يحكم به العقل
اما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا أو يقبل الثبوت فقط أو الانتفاء فقط فالأول الجائز والثانى الواجب
والثالث المستحيل (قوله الوجوب) قدمه لشرفه وثنى بالاستحالة لانها ضد الوجوب وضد الشىء
أقرب خطورا بالبال عند ذكره وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ما قبله عليه ولانه كالمركب
وهما كالبسيط والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ماترى ليوافق الوضع الطبع
(قوله فالواجب) قال المصنف فى بعض كتبه انما تعرضت فى أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل
والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها لان المشتق أخص من
مصدره الذى اشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس (قوله ما الخ) المناسب
لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم عليه أن يفسر ما بشىء ويجعل
مصدوقه هذه الثلاثة (قوله لا يتصور) بفتح حرف المضارعة مبنيا للفاعل أى لا يمكن ولا يتأتى
و بضمها مبنيا للمفعول والمراد بالتصور حينئذ التصور الذى معه حكم وهو التصديق أى ما لا يصدق العقل
بعدمه فالتصور كما يطلق على ادراك المفرد يطلق على الادراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد
هنا والقرينة على أن مراده بالتصور التصديق قوله فى الجائز ما يصح الخ اذ الصحة ترجع الى التصديق
كذا قيل وفيه أنه يشترط فى القرينة اتصالها بالمجاز وهى هنا ليست كذلك اذ كل تعريف منفصل عن
الآخر وحينئذ فلا يصح أن يكون ما فى واحد منهما قرينة على ما فى الآخر والأحسن أن يقال ان القرينة
معنوية وهى ما علم أن الواجب يتصور عدمه تصورا ساذجا وحيث كان المراد بالتصور فى كلام المصنف
التصديق فلا يقال ان الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا والحاصل أن الواجب وان تصور العقل عدمه
لا يحكم ولا يصدق العقل بذلك العدم أى لا يدركه ادراكا جازما مطابقا للواقع لان الواقع ونفس الامر
انتفاء عدمه (قوله فى العقل) الاولى حذفه لان الواجب لا يمكن ولا يتأتى عدمه وجد عقل أم لا وهذا
الاعتراض انما يتوجه على المصنف على قراءة تصور على البناء للفاعل (قوله عدمه) أى خارجا وأما
ذهنا فقد يصدق بعدمه وحينئذ فقوله عدمه أى عدم أفراده لا الأمر الكلى الذى فسرت ما به لأن الأمر
الكلى لا وجود له الا فى الذهن وما وجد فى الذهن ممكن والممكن قد يصدق العقل بعدمه ان قيل هذا
التعريف لا يشمل صفات السلوب لان العقل يصدق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبة فالجواب أن المراد
بعدمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لأن المراد بعدمه أنه أمر عدمى وحينئذ فتدخل صفات السلوب
فى التعريف لان العقل وان صدق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه

(قوله مالا يتصور في العقل) فيه ماسبق فلاعود ولااعادة (قوله وجوده) أي خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بوجوده والمراد وجود أفراده لماسبق وأراد بالوجود الثبوت فيشمل ما اذا كان المستحيل ذاتا أو صفة وجودية أو حالا وهذا على القول بثبوت الأحوال والحق أنه لاحال وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت (قوله مايصح) تفسير مايحكوم به كما سبق والصحة اما أن تفسر بالتصديق لرجوعها له أي مايصدق العقل بوجوده وعدمه أو بالامكان أي ما يمكن وجوده وعدمه وعلى الثاني فلاحاجة لقوله في العقل لان الجائز ما يمكن وجوده وعدمه وجد عقل أم لا وقوله وجوده وعدمه أي في الخارج والمراد وجود أفراده وعدمه كمامر (قوله الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف على اسناد أمر لآخر ايجابا أو سلبا ويطلق عند المناطقة على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا ويطلق على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه ويطلق عند الأصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ والظاهر أن الشارح أراد المعنى الأول وحذف متعلق اثبات ونفي اتكالا على ظهور المراد والمعنى اثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر فرجع ماقاله الشارح للمعنى الاول فاثبات أمر لآخر كقولك زيد قائم والقدرة واجبة لله ونفي أمر عن آخر كقولك زيد ليس بقائم وشريك الله غير موجود فخرج قولك زيد وقولك لازيد فلا يسمى واحد منهما حكما لان الاول وان كان اثبات أمر لكن ليس لأمر آخر والثاني وان كان نفيا لأمر لكن ليس عن آخر وقول الشارح أو نفيه الضمير عائد على الأمر لا بقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الأمر كان مثبتا أم لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيد قائما كما يصدق به بعد قولك زيد قائم وهذا ليس من باب عندي درهم ونصفه لان الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما هنا وانما يتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق وأو في التعريف ليست للشك لانها لاتدخل في التعريف سيما كان أو حدا لان الشك لايجامع التصور جزما الذي هو المقصود من التعريف وانما هي للتنويع وأو التي للتنويع تدخل في الرسم دون الحد لانه يلزم على دخولها في الحد كون الفصل مساويا للماهيته وأخص منها لان الفصل الواقع في الحد مساو للماهية قطعا فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه والفرض مساواته وقضية قوله اثبات أمر أو نفيه أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم انه الايقاع والانتزاع أيضا وكونه فعلا خلاف التحقيق اذ لا يحسن أن يكون للنفس فعل وحينئذ فيؤول الاثبات بادراك الثبوت والنفي بادراك الانتفاء والايقاع بادراك الوقوع والانتزاع بادراك النزع فرجع الأمر لقول المناطقة انه ادراك أن النسبة واقعة أي مطابقة للواقع أو ليست بواقعة أي أو ليست مطابقة للواقع واختلف في الادراك فقيل انه انفعال لانه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتباري لاوجود له الا في الذهن كالفعل وقيل انه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق * واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل أي سواء قلنا انه فعل أو انفعال أو كيف وان كان المحكوم به قديما قال الشيخ السكتاني والحكم بالمعنى المذكور لايختص بالحمليات بل يكون في الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كما في اثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار في كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة أو نفيه عند وجود الليل في نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غير طالعة أو كانت منفصلة كما في اثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس في قولك اما أن يكون النهار موجودا واما أن لاتكون الشمس طالعة أو نفيه في قولك ليس اما أن يكون النهار موجودا واما أن تكون الشمس طالعة لان اثبات الأمر للآخر أو نفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه أو مصحوبا له أو معاندا له أو نفيه فافهم ذلك ولا تتوهم اختصاص الحكم بالحمل وان كانت أمثلة المؤلف مشعرة به

والمستحيل مالا يتصور في العقل وجوده والجائز مايصح في العقل وجوده وعدمه (ش) الحكم هو اثبات أمر أو نفيه

أو تعتقد أن الحد غير جامع اهـ كلامه قال شيخنا العلامة العدوي والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالجليات ولا يلتفت لما ذكره السكتاني من التعميم وتأمله (قوله والحاكم بذلك) أي بذلك الحكم لا بالمعنى المذكور كما هو ظاهره بل بمعنى المحكوم به على ما سبق ففيه شبه استخدام و يصح أن يكون المشار اليه الأمر أي والحاكم بذلك الأمر المثبت لغيره وهو المحكوم به (قوله اما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الأحكام التي شرعها و بينها الشارع وهي ليست حاكمة وانما الحاكم الشارع وأجيب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع أو أن فيه حذف مضاف أي اما صاحب الشرع (قوله أو العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم والحاكم حقيقة انما هو النفس وحينئذ فاسناد الحكم للعقل مجاز عقلي من اسناد الشيء لآلته (قوله أو العادة) هي ما اعتاده الناس وفيه مجاز الحذف أي أو أهل العادة وان اسناد الحكم للعادة مجاز عقلي والا فالعادة ليست حاكمة وانما الحاكم أهلها (قوله فلهذا) أي فلأجل أن الحاكم اما الشرع الخ (قوله انقسم الحكم الخ) قضيته أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور مع أن الشرعي ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لأن الشرعي خطاب الله أي كلامه الأزلي وهو ليس بفعل ولا انفعال ولا كيفية والحكم بمعنى اثبات الأمر للأمر أو نفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على ما مر وحينئذ فلا يكون الشرعي من أقسامه وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارح أن الحكم ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لأقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعي كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على اثبات الشارع أمرا لأمر كاثبات الوجوب للصلاة في قولك الصلاة واجبة أو نفيه أمرا عن أمر كنفيه الجواز عن الزنا في قوله الزنا لا يجوز وهكذا وهذا من جملة أقسام الحكم المعرف بما مر والحاصل أن الحكم الشرعي يطلق باطلاقين أحدهما من أقسام الحكم المعرف بما مر والثاني ليس من أقسامه وهو الذي تعرض الشارح لبيانه ولو اقتصر على بيان الأول كان أولى كذا ذكره (قوله خطاب الله) الخطاب مصدر خاطبه اذا وجه اليه الكلام فالخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو حاضر والمراد به هنا المخاطب به أي كلامه الأزلي الذي خاطب به عباده وخرج باضافة خطاب لله خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لأمته والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكما شرعيا (قوله المتعلق) أي تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف والمراد متعلقا تنجيزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب اذ لا يكون الا متعلقا ثم ان أخذ التعلق جزأ في تعريف الحكم الشرعي يقتضي أن الحكم بالمعنى المذكور حادث لأن المراد بالتعلق التعلق التنجيزي وهو حادث بحدوث الأفعال وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا وهذا ما ذهب اليه المحلي وغيره وذهب بعضهم الى أن الحكم قديم قائلا ان التعلق ليس صفة حقيقية بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها (قوله بأفعال المكلفين) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم والمتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله وبالجمادات وبقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعيا والمراد بالأفعال جنسها الصادق بفعل واحد فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلا والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحد فيدخل الخطاب المتعلق بفعله ﷺ في خاصة نفسه وقضية قوله المكلفين أن الصبيان لا يتعلق بأفعالهم حكم مع أن مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات فالمناسب لمذهبه ابدال قوله المكلفين بالآدميين والمراد بالفعل ما يشمل النية والقول والاعتقاد (قوله بالطلب) حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من التباس الكلي وهو الخطاب بجزئياته أعني الطلب والاباحة والوضع لهما وسيأتي لك بيانه وخرج

والحاكم بذلك اما الشرع أو العادة أو العقل فلهذا انقسم الحكم الى ثلاثة أقسام شرعي وعادي وعقلي فالشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع

به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أو من حيث كونها قائمة بهم فلا يقال لها حكم شرعي * واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها وهذه الاقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما أي من حيث دلالته على ذلك يقال له ايجاب ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم وهكذا فظهر لك أن الخطاب كلي والايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والوضع جزئيات له ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشيء مطلوبا حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشيء مخيرا فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتي للشارح (قوله لهما) أي للطلب والاباحة (قوله فدخل في قولنا بالطلب أربعة) الايجاب والندب والتحريم والكراهة وذلك لان الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما أو غير جازم وبطلب الترك كذلك (قوله الايجاب) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الفعل طلبا جازما مراده بالطلب الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات اذ هو المكلف به لا الفعل بالمعنى المصدري وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر (قوله طلبا جازما) أي متحتما واسناد الجزم للطلب مجاز عقلي اذ الجزم من أوصاف الطالب (قوله كالايمان بالله) أي كطلب الايمان بالله وقضيته أن الايمان فعل وهو أحد أقوال وقيل انه انفعال وقيل انه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والصواب أن التكليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل لأن النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس ولا يلزم من المعرفة حديث النفس ألا ترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل في كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله بالله) أي بما يجب وما يستحيل عليه وما يجوز عليه وكذا يقال في قوله برسله (قوله وكقواعد الاسلام الخمس) أي وكطلب قواعد الاسلام الخمس أعني شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من المستطيع ان قيل الاسلام هو الامتثال الظاهري لتلك الأشياء وان لم يفعل وحينئذ فلا معنى لكون تلك الأشياء قواعده والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لا يعتد به اعتدادا كاملا الا بفعلها كانت تلك الأشياء قواعده بهذا المعنى أو أن المراد بالاسلام الهيئة الحاصلة من فعل تلك الامور وحينئذ فكونها قواعده ظاهر (قوله والندب) عطف على الايجاب والمراد بالندب خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ما سبق (قوله كصلاة الفجر) أي كطلب صلاة الفجر والمراد بها ما نشاهده من الحركات والسكنات (قوله ونحوها) أي من المندوبات (قوله والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ما سبق (قوله كالشرك) أي كطلب الكف عن الشرك وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك والاعتقاد كيفية ويجاب بما سبق من أن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله والزنا) هو الايلاج في فرج لا تسلط له عليه شرعا باتفاق وهو فعل (قوله ونحوهما) أي من أي المحرمات (قوله والكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ما سبق (قوله كقراءة الخ) أي كطلب الكف عن القراءة (قوله وأما الاباحة الخ) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشيء مخيرا في فعله

لهما فدخل في قولنا بالطلب أربعة الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالايمان بالله وبرسله وكقواعد الاسلام الخمس ونحوهما والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوهما والكراهة وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع والسجود وأما الاباحة

وتركه (قوله فهى التخيير) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا فيه بين الفعل والترك وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما يتبادر من العبارة وانما فصلها عما قبلها لأنه لا طلب فيها ولا فيما بعدها وهو الوضع (قوله بين الفعل والترك) قيل الأولى أن يقول بين الفعل والكف لأن كلامنا فى تعلق خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل ورد بأن الترك فى الحقيقة فعل هو كف النفس (قوله كالنكاح) أى كالتخيير المتعلق بالنكاح وقضيته أن النكاح الأصل فيه الاباحة مع أن التحقيق فى مذهب الشارح أن الأصل فيه الندب (قوله فعبارة) أى فعبر به (قوله عن نصب الشارع) أى عن جعله الشئ سببا الخ وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب أى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل وليس كذلك بل هو نوع منه وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أى كلامه الدال على جعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا لكنه اتكل على القرينة وهى جعله سابقا الوضع من أنواع الخطاب (قوله لما ذكر من الاحكام الخمسة) أى وهى الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (قوله فالسبب) ان جعلت أل للعهد والمعنى فالسبب المعهود وهو الذى وضعه الشارع لما ذكر من الاحكام وهو متعلق خطاب الوضع ما يلزم الخ كان تعريفا بالأعم ان جعلت ما واقعة على شئ لصدق التعريف بالسبب العقلى والعادى والشرعى والتعريف بالأعم جائز عند الاقدمين من المناطقة وان جعلتها واقعة على موضوع شرعى أى موضوع شرعى يلزم الخ أى شئ جعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعى لا أعم منه ولا أخص وان جعلت أل للحقيقة والمعنى وحقيقة السبب أعم من كونه شرعيا أو غير شرعى تعين جعل ما واقعة على شئ (قوله ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود فصل أخرج به الشرط والمانع لأن الشرط وان كان يلزم من عدمه العدم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ولأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وأخرج به أيضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع فان الدليل وان لزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العدم فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه بخلاف السبب فانه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود فى الوجود وبطرف العدم فى العدم وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفيه (قوله الى ذاته) رجعه الشارح لطرف الوجود وغير الشارح رجعه للجملتين أى ما يلزم من عدمه العدم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته أما رجوعه للجملة الثانية فلادخال السبب الذى قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح فانه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته وأما رجوعه للأولى فلادخال سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فان له سببين الشمس والسراج كل منهما يخلف الآخر عند عدمه فكل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر وترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لادخال ما ذكر اذا لوحظ فرد من أفراد السبب أما اذا أريد به جنس السبب المتحقق فى كل فرد من أفراده فلا يحتاج لترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لادخال ما ذكر لأنه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ فان قلت انه لا حاجة لقوله لذاته مع الاتيان بمن المفيدة للتعليل فى قوله من عدمه ومن وجوده واضافة كل من العدم والوجود للضمير قلت بل الاتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنى عند (قوله فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر الخ) الأولى أن يقول سببا لايجاب الظهر وقد يجاب بأن الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وان اختلفا اعتبارا فالحكم اذا نسب للحاكم يسمى ايجابا واذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وكذا يقال فى الحرمة والتحريم فلذا

فهى التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما وأما الوضع لهما أى للطلب والاباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطا أو مانعا لما ذكر من الاحكام الخمسة الداخلة فى كلامنا تحت الطلب والاباحة فالسبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر الى ذاته كالزوال مثلا فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر

فيلزم من وجوده وجوب الظهر ومن عدمه عدم وجوبها وانما قلنا بالنظر الى ذاته لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع أو تخلف شرط وذلك لا يقدح فى تسميته سببا لأنه لو نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف لكان وجوده مقتضيا لوجود المسبب وأما الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ومثاله الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة فى العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكا كاملا وأما المانع فهو

راهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل (قوله فان الشارع وضعه سببا) أى جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر اذ لا يقول به أهل السنة (قوله فيلزم من وجوده وجوب الظهر) فيه أن الوجوب حكم شرعى فكيف ينعدم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم قلت قد تقدم أن الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا والتعلق التنجيزى ينعدم ويتجدد وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لأنه من الاضافات على أننا لو قلنا ان الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجددها حدوث موصوفها فنقول ان الاسباب والشروط علامات لا مؤثرات وحينئذ فلا يرد الاشكال وذلك ان اللازم هو أنه يلزم من العلم بالأمارة العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافى وجود القديم فى نفس الأمر فظهر لك أن الاشكال منتف سواء قلنا ان الحكم حادث أو قلنا انه قديم (قوله وانما قلنا الخ) ظاهره رجوع قوله لذاته للجملة الثانية لادخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الأولى أيضا ثم ان قوله انما قلنا الخ يقتضى أن قوله لذاته من تتمة التعريف وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا لما لا للسبب والا لزم الدور لتوقف الشئ على نفسه (قوله لأنه قد لا يلزم الخ) الضمير للحال والشان (قوله وأما الشرط الخ) ما قيل فى أل فى السبب من كونها للعهد أو لام الحقيقة يقال هنا (قوله ما يلزم من عدمه العدم) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم فصل أخرج به المانع والدليل فان كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لأن السبب وان كان يلزم من عدمه العدم الا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم ولا ضرر فى خروج الشئ بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثرا بطرف العدم فى العدم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود لا فى وجود ولا فى عدم (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الاسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الاسباب وانتفاء الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الاسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الاسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم لأن الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ بقى شئ آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمرين المتساويين كالانسان والناطق وباللازم المساوى للملزومة فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فانه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم من وجوده وجوده وكذا اللازم الأعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده وأجيب بأن هذا تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين أو أن ما واقعة على موضوع شرعى فخرجت هذه المذكورات (قوله فانه يلزم من عدم تمام الحول الخ) زاد لفظ تمام وان كان غير ضرورى الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول اذ أكثر الشئ قد يعطى حكم كله (قوله لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب) أى الذى هو سبب فى الوجوب أى ولتوقفه أيضا على عدم الدين الذى هو مانع منه بالنسبة للعين والحاصل

ان

أن الحول شرط فى وجوب الزكاة وملك النصاب سبب فى وجوبها والدين مانع من وجوبها لكن فى خصوص العين فاذا حال الحول وكان مالكا للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب فان حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلا تجب الزكاة لعدم السبب فقوله لتوقف الخ علة لقوله ولا يلزم بشقيه وانظر ما الفرق بين الحول و بين الزوال حيث جعلوا الاول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها اذا حال الحول انما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثانى سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فان تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى أنه لمانع أو يجعل كل منهما شرطا غير مقتض للوجوب وعند وجود الوجوب يقال ان الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع كذا بحث العلامة الشاوى (قوله ما يلزم من وجوده العدم) ما جنس فى التعريف وما بعده فصل خرج به السبب والشرط فان كلا منهما لا يلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كما مر (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الأسباب والشروط عند انتفاء المانع ولا يلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الأسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا ولا يرجع للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من وجوده العدم لان المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشىء أى سواء وجد سبب الحكم أو لم يوجد فاذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منفيا لوجود المانع ولا كلام وان قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولا نتفاء السبب أيضا فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الأمرين لان العلل أمارات على الحكم فيصح تعددها اذ لا مانع من كون الشىء له أمارة متعددة قاله ابن الحاجب . وقال الفخر الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب اذ لا يكون انتفاء الحكم بوجود المانع الا اذا وجد السبب المقتضى للحكم اذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضى للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع والقول الاول هو المأخوذ من حد المانع لان قولهم ما يلزم من وجوده العدم شامل لما اذا وجد السبب المقتضى أو فقد (قوله أخر) الأولى حذفها لاقتضائها أن عدم الحيض سبب وليس كذلك وزاد لفظ مثلا لدفع توهم أن المانع انما يكون مانعا من الوجوب دون غيره (قوله قد تحصل عند عدم الحيض) أى فيحصل الوجوب حينئذ وقوله وقد لا تحصل أى فلا يحصل الوجوب (قوله فخرج) أى نتج وتحصل من هذا (قوله يؤثر بطرفيه الخ) أى فيؤثر بطرف وجوده فى وجود المسبب و يؤثر بطرف عدمه فى عدم المسبب والمراد بالتأثير الاقتران فقوله يؤثر بطرفيه أى يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب وليس المراد بالتأثير الايجاد والاختراع لان المصنف من أكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنفى تأثير الأسباب فى مسبباتها والشروط فى مشروطاتها والموانع فيما منعتها والمؤثر فى المسببات والمشروطات والممنوعات انما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بأن ايجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب واعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب وهكذا يقال فى الباقى (قوله يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم) أى فى عدم المشروط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الاحكام خمسة ايجاب وندب وتحريم وكراهة واباحة وأن كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض أو صلاة العصر بالفعل والحرمة

ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته مثاله الحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوبها على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل فخرج لك من هذا أن السبب يؤثر بطرفيه أعنى طرفى وجوده وعدمه والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم فقط والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط فى العدم فقط ومحل استيفاء ما يتعلق

كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة ولها مانع وهو الاضطرار ولها شرط وهو عدم الاضطرار والاباحة كالتخيير فى البيع لها شرط وهو الانتفاع بالمبيع ونحوه وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة وكالتخيير فى النكاح وله موانع كأن تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة (قوله بمباحث) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا وأما البحث فهو اثبات المحمولات للموضوعات والمراد بالمحل الحلول أى وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التى يبحث فيها عن الحكم الشرعى فى فن الأصول وانما جعلنا محل بمعنى حلول لئلا يلزم ظرفية الشىء فى نفسه لان فن الأصول هو محل الاستيفاء المذكور لأنه ظرف لمحل الاستيفاء كذا قرر وقد يقال ان محل الاستيفاء المذكور بعض فن الأصول فهو من ظرفية الجزء فى الكل فلا داعى لتأويل المحل بالحلول (قوله اثبات الربط بين أمر وأمر الخ) الاثبات فى الأصل ادراك الثبوت والمراد به هنا مجرد الادراك فيجرد عن بعض معناه والربط هو التعلق والارتباط والمراد به النسبة الحكمية وبين ظرف فى محل نصب على الحال والمراد بالأمرين الموضوع والمحمول فتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وحينئذ فالمعنى حقيقته ادراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع * واعلم أن الشارح قد عرف الحكم الذى قسمه الى ثلاثة أقسام بأنه اثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الاثبات للامر المحمول المثبت أو المنفى وهو هنا فى تعريف الحكم العادى أضاف الاثبات للربط أى النسبة الحكمية فتعلق الاثبات فيهما قد اختلف وحينئذ لم يكن الحكم العادى المعرف هنا بما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مر بانه اثبات أمر لأمر وهو قد جعله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول حقيقته اثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرر القران بينهما على الحس وأجيب بأن اثبات الربط بين أمرين مستلزم لاثبات أحدهما للآخر فوافق تعريف العادى مامر على أن الاثبات فيما مر قد فسر بادراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الاثبات فيما مر فى المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل (قوله وجودا أو عدما) تمييز راجع لكل من الأمرين على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وعليه ففيه حذف من الاول لدلالة الثانى بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معا لا على البدلية ولا حذف أى من جهة وجودهما أو عدمهما ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الأكل وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل فادراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا (قوله بواسطة تكرر القران) أى الاقتران بينهما أى بين الأمرين واضافة واسطة لما بعدها بيانية وهذا فصل مخرج لادراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذى بين زوال الشمس ووجوب الظهر وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما فالاول ربط شرعى والثانى عقلى وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فلا يسمى ادراك هذا الربط حكما عاديا والحاصل أن الربط العادى ماتوقف على التكرر فادراكه يسمى حكما عاديا وأما الربط الشرعى والعقلى فلا يتوقفان على تكرر فادراك الاول يسمى حكما شرعيا وادراك الثانى يسمى حكما عقليا وأقل مايحصل به التكرار وقوع الشىء مرتين فاذا لم يقع الا مرة واحدة لم يكن ذلك الشىء عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادى فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان اثبات الاحراق للنار ليس حكما عاديا بل هو داخل فى الحكم العقلى لان هذا من جائزات الأحكام كما يأتى واعلم أن كون التكرار مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك الحكم كحكم الواحد

بمباحث الحكم الشرعى فى الأصول وأما الحكم العادى فحقيقته اثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة تكرر القران بينهما

منا بأن شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء فى ذلك (قوله على الحس) متعلق بتكرر والمراد بالحس مايشمل الظاهرى والباطنى فربط الاحراق بالنار أى اقترانهما يتكرر على الحس الظاهرى وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطنى وهو المسمى بالوجدان (قوله الحكم على النار بأنها محرقة) أى بقولك النار محرقة (قوله فهذا) أى الحكم على النار بانها محرقة أى ادراك ثبوت الاحراق لها مستندا الى تكرر القران بين النار والاحراق على الحس حكم عادى (قوله اذ معناه) أى معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا النار محرقة أن الاحراق يقترن الخ وهذا كلام مبنى على المسامحة وذلك لأن قولنا النار محرقة خبر من الأخبار وقد اختلفوا فى معنى الخبر ومدلوله فقيل هو الحكم بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس النسبة فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أى ادراك ثبوت قيامه وقيل نفس ثبوت قيامه وحينئذ فمعنى النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق للنار أو ثبوت الاحراق لها على معنى أنها سبب فى الاحراق لامؤثرة فيه وقد قدم المصنف أن حقيقة الحكم العادى اثبات الربط وقياسه أن المعنى هنا ادراك ثبوت الاحراق للنار (قوله بمس النار) أى بالنار الماسة لما أحرقته فلا يخالف مامر من أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم الممسوس (قوله فى كثير الخ) أشار بذلك الى أن بعضها لاتؤثر فيه كالخليل عليه السلام وكبعض الحيوانات كالسمندو وبعض المعادن كالياقوت فقوله فى كثير من الأجسام فى بمعنى اللام متعلق بالاحراق أى لكثير من الأجسام لا لكلها لتخلفه فى بعضها (قوله لمشاهدة تكرر ذلك على الحس) الاشارة راجعة للاحراق أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند الاقتران وقوله على الحس متعلق بتكرر أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند المقارنة على الحس لكن قد تقدم للشارح اضافة تكرر للقران فقتضاه أن الاشارة ترجع للقران وفيه أن المشاهد الاحراق المتكرر لا الاقتران وأراد بالحس نفس الحاسة لا الادراك بها (قوله وليس معنى هذا الحكم الخ) مقتضاه أن الأمرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار واحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فان الطرفين على هذا الاحراق والمس وقد تقدم الجواب عنه بأن معنى قوله بمس النار أى بالنار الماسة وحينئذ فلا مخالفة والمأخوذ من كلامه فى شرح المقدمات أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم لأنه قال فى قوله وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة هذا رد على من زعم تأثير أحدهما فى الآخر والقائل بالتأثير انما قال النار تؤثر فى احراق الممسوس لأن المس هو الذى أثر فى الاحراق (قوله وليس معنى هذا الحكم أن النار الخ) أى ليس معنى الحكم بأن النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق لها على أنها هى التى أثرت الاحراق لما مسته (قوله وانما غاية مادلت عليه العادة الخ) أى ان غاية ماتفيده العادة الاقتران بين النار والاحراق أى حصولهما معا على سبيل الاقتران ولم تفد تأثيرها هى أو غيرها فيه فتعين المؤثر فى الاحراق لم يستفد من العادة هذا كلامه وبحث فيه بعضهم بأن الذى يستفاد من العادة هو ثبوت الاحراق للنار وكون ذلك من حيث ان النار سبب فيه أو مؤثرة فيه شىء آخر فأهل السنة يقولون بثبوت الاحراق لها من حيث انها سبب وغيرهم يقول من حيث انها مؤثرة (قوله الاقتران فقط بين الأمرين) أى الثبوت للأمرين على سبيل الاقتران كما سبق (قوله ولا منها يتلقى الخ) أى أنه لايتلقى ولايستفاد علم الفاعل حقيقة من العادة بل غاية مايتلقى منها هو ماقدمناه من الاقتران بين الأمرين على ماذكره (قوله ككون الطعام مشبعا) فيه تسامح لأن الكونية المذكورة ليست حكما فالاولى كادراك ثبوت الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس والقطع للسكين فهذه أحكام عادية لأن غاية ماتفيده العادة مقارنة الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس ولاتفيد تعيين المؤثر فى الشبع هل هو الأكل أو غيره وكذا يقال

على الحس مثال ذلك الحكم على النار بانها محرقة فهذا حكم عادى اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فى كثير من الأجسام لمشاهدة تكرر ذلك على الحس وليس معنى هذا الحكم أن النار هى التى أثرت فى احراق ما مسته مثلا أو فى تسخينه اذ هذا المعنى لادلالة للعادة عليه أصلا وانما غاية مادلت عليه العادة الاقتران فقط بين الامرين أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك وقس على هذا سائر الاحكام العادية ككون الطعام مشبعا والماء مرويا والشمس مضيئة والسكين قاطعة ونحو ذلك مما لاينحصر وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء

فيما بعد هذا كلامه (قوله من دليلى العقل والنقل) أى من الدليل العقلى والنقلى الدال كل منهما على ثبوت الوحدانية له تعالى فى الأفعال فالنقلى كقوله تعالى « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » والعقلى هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير فى شىء من الكائنات لكان تعالى عاجزا عن ذلك الممكن لكن التالى باطل اذ لو كان عاجزا عن ممكن لكان تعالى عاجزا عن غيره أيضا للتماثل لكن التالى باطل اذ لو كان عاجزا لما وجد شىء من الكائنات لكن التالى باطل واعلم أن الدليل العقلى مستقل باثبات الوحدانية وأما الدليل النقلى فقيل انه مستقل أيضا باثباتها وهو رأى الفخر ومن وافقه وقيل انه لا يستقل وهو مذهب المحققين قال المصنف فى الكبرى وهو رأى لما يلزم عليه من الدور كما سيأتى بيانه من توقف الوحدانية حينئذ على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوحدانية فقول الشارح وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليلى العقل والنقل يحتمل أن مراده استقلال كل من الأمرين بالدلالة كما هو رأى الفخر ويحتمل أن مراده تقوية الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل (قوله وقد أطبق العقل) أى الدليل العقلى والشرعى (قوله عموما) حال من الكائنات أى حالة كونها معمما فيها أى سواء كانت تلك الكائنات ذوات أو صفات أو أفعالا كانت الأفعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شرا (قوله وأنه لا أثر) أى لا تأثير وقوله لكل ماسواه الاولى حذف كل لئلا يتوهم أنه من سلب العموم وأن المنفى تأثير كل ماسواه وأما تأثير بعض ماسواه فغير منفى مع أن القصد عموم السلب فالمنفى تأثير ماسواه كلا أو بعضا وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها (قوله جملة وتفصيلا) أى حالة كون ذلك الأثر مجملا أو مفصلا أى مبينا خلافا لما نقل عن الأستاذ أبى اسحق الاسفراينى وهو برىء منه من أن المؤثر فى الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد وأنه جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفا بكونه طاعة أو معصية فالصلاة لها حيثيتان حيثية كونها فعلا وحيثية كونها طاعة فهى من حيث كونها فعلا مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله ومن حيث كونه ايذاء أو تأديبا مخلوق للعبد فقد أثبت للعبد تأثيرا على طريق التفصيل فان قلت يشكل على قوله ولا أثر لما سواه أن القدرة تؤثر فى المقدور والارادة تخصصه قلت هذا كلام مبنى على المساهلة اذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية لكن لما كان للقدرة والارادة دخل فى التأثير والتخصيص نسبا اليهما على أنا لا نسلم أن القدرة والارادة من السوى لأن المراد بما سواه ما كان مغايرا له منفصلا عنه والصفات ليست عينا ولا غيرا أى ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها مغايرة انفكاك وانفصال بحيث تكون غيرا لها منفصلا عنها (قوله وقد غلط قوم الخ) اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام فمنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بطبعها وذاتها والتلازم بينهما عقلى وهذا كافر اجماعا ومنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادى وهذا فى كفره قولان والصحيح عدم كفره ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لأنهم يقولون ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه وهى القدرة الحادثة التى خلقها فيه ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية كالاحراق والرى والشبع هو الله وحده الا أنه يعتقد أن الملازمة بين الاسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها فمتى وجدت النار وجد الاحراق ومتى وجد الأكل وجد الشبع وهذا غير كافر اجماعا الا أن هذا الاعتقاد جهل وربما جره ذلك الجهل الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة فربما أنكر البعث واحياء

من دليلى العقل والنقل وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جل وعز باختراع جميع الكائنات عموما وأنه لا أثر لكل ماسواه تعالى فى أثر ما جملة وتفصيلا وقد غلط قوم فى تلك الاحكام العادية

فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة انه يوجد معه اما بطبعه أو بقوة أودعت فيه فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم وبدعة شنيعة فى أصول الدين وشرك عظيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم نسأله سبحانه النجاة الى الممات من مضلات الفتن والمرور ظاهرا وباطنا على أهدى سنن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم. وأما الحكم العقلى فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه

الموتى فيكفر وذلك لان العادة أن الميت اذا مات يوضع فى القبر ولا يحيا بعد ذلك فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث واحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية هو الله وحده وأن الملازمة والمقارنة بين الأسباب والمسببات عادى يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب وهذا الاعتقاد هو المنجى عند الله وهو اعتقاد أهل السنة اذا علمت هذا فنقول لك ان ظاهر الشارح يقتضى ان الفرق التى وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال ان الأسباب تؤثر بطبعها ومن قال انها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة فسكت عن الفرقة الثالثة وهى التى تسند ايجاد المسببات لله حقيقة ولكن تقول ان الربط بين الأسباب والمسببات عقلى لا يمكن تخلفه وظاهر الشارح أيضا يقتضى أن من قال ان الاسباب تؤثر بقوة يقول ان الربط بين الاسباب والمسببات عقلى مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلى كما ذكره فى شرح المقدمات (قوله فجعلوها) أى جعلوا متعلقها وهى الاسباب والمسببات عقلية أى جعلوا التلازم بين متعلقها عقليا (قوله كل أثر منها) أى من متعلقها وهى المسببات وقوله لما أى لسبب جرت العادة أنه أى الأثر يوجد معه أى مع السبب كالشبع الذى يوجد مع الأكل (قوله فأصبحوا) أى فصاروا (قوله وقد باءوا) أى فى حال كونهم قد انقلبوا (قوله بهوس) خبر أصبح أى ملتبسين بهوس أى بطرف من الجنون والهوس فى الأصل دوران فى الرأس يعترى الانسان فيصير يتكلم بما لا معنى له ولا شك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لان شأنها أن لا تصدر الا ممن عنده نوع من الجنون (قوله ذميم) بالذال المعجمة من الذم ضد المدح أى مذموم غير ممدوح وبالدال المهملة معناه القبيح ضد الحسن وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بطبعها وقوله وبدعة شنيعة أى قبيحة راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها وقوله وشرك عظيم يصلح رجوعه لكل من القولين لان الشرك منه ما يكفر كالاول ومنه ما لا يكفر وانما يفسق كالثانى (قوله فى أصول الدين) الاضافة للبيان (قوله من مضلات الفتن) أى من الفتن المضلة والفتن جمع فتنة وهى الامر الذى يمتحن الله به عبده كما اذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة فان هذه فتنة مضلة لانها ربما أوقعت غير الموفق فى الضلال وأما الموفق فلا يضل بل يقول ان نعم الله قسمان معنوية وهى العلم لان اللذة به معنوية وحسية فالمولى أعطى النعم المعنوية للعلماء وأعطى النعم الحسية لغيرهم فالمعنوية أعظم من الحسية وأنشد بعضهم فى هذا المعنى

كم عالم يسكن بيتا بالكرا * وجاهل يملك قصورا وقرى

لما قرأت قوله سبحانه * نحن قسمنا بينهم زال المرا

(قوله والمرور) عطف على النجاة أى نسأله أن نمر ظاهرنا من جهة اللسان وباطننا من جهة الباطن على أهدى طريق أى على طريق هاد مستقيم ومراده بظاهره لسانه وبباطنه قلبه وكأنه قال نسأله أن يجعل لساننا وقلبنا مارين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه الا بما فى النطق به ثواب ويعتقد قلبه كل ما هو صواب (قوله بجاه الخ) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أى بمنزلته عندك يا الله (قوله عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه) أى عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود فى قولك الله واجب الوجود أو نفيه أى انتفاءه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك فى قولك شريك البارى ليس موجودا ويحتمل وقوع ما على نسبة أى عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها أى مطابقتها للواقع ونفيها أى عدم مطابقتها للواقع وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلى من أفراد مطلق الحكم الذى عرفه سابقا بأنه اثبات أمر أو نفيه لان الحكم

من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له فى أصل العقيدة فقولنا الحكم العقلى احتراز من الشرعى والعادى وقد عرفت معناهما وقوله ينحصر فى ثلاثة أقسام يعنى أن كل مايتصور فى العقل أى يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أوأحوال قديمة أو حادثة لا يخلو عن هذه الثلاثة الأقسام أى لابد له أن يتصف بواحد منها اما بالوجوب أو الجواز أو الاستحالة وقوله فالواجب مالا يتصور فى العقل عدمه يعنى أن الواجب العقلى هو الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه يعنى اما ابتداء بلا احتياج

العقلى اما المحكوم به الذى يدرك العقل ثبوته أو نفيه أوالنسبة التى يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها والحكم المطلق ادراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلوقال فهو عبارة عن اثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع لكان ظاهرا ولك أن تجعل ما واقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الاثبات والنفى أى ادراك الثبوت والانتفاء وتجعل الضمير فى قوله يدرك العقل ثبوته راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام و يراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لما فى الخارج ويراد بنفيها عدم وقوعها ومطابقتها لمافى الخارج وكأنه قال الحكم العقلى عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته أوعدم وقوعها والاول فى القضية الموجبة والثانى فى القضية السالبة وعلى هذا الاحتمال يكون العقلى من أفراد الحكم المطلق المعرف بما مر فتأمل وقوله يدرك العقل نسبة الادراك فيه للعقل مجاز عقلى من نسبة الشىء لآلته لان المدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل (قوله من غير توقف على تكرر) أى فاذا حكم بأن شرب القهوة أوأكل الضأن يذكى الفهم حين استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقليا وأما اذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأكثر كان الحكم عاديا فقوله من غير توقف على تكرر مخرج للحكم العادى وهو متعلق بيدرك (قوله ولا وضع واضع) خرج الحكم الشرعى فانه متوقف على وضع الواضع وهو التعلق التنجيزى والحاصل أن الحكم الشرعى هو كلام الله الأزلى المتعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا فالشرعى متوقف على التعلق التنجيزى لأخذه فى مفهومه وهو وضع منسوب لواضع أى لجاعل وهو المولى والمراد بكون المولى واضعا للتعلق وجاعلا له أنه حاصل بارادته والاتيان بهذا القيد لاخراج الحكم الشرعى فيه نظر لان الحكم الشرعى وهو خطاب الله الخ لم يكن داخلا فى ما الواقعة على النسبة أوالمحكوم به أوعلى الحكم بالمعنى السابق حتى يحتاج لاخراجه بهذا القيد (قوله وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له الخ) انما تعرض له دون غيره لانقسام العقائد الدينية لاقسامه ولان العقائد أحكام عقلية ولهذا كانت على نحو أقسامه (قوله فى أصل العقيدة) الاضافه للبيان (قوله فقولنا) أى فى العقيدة (قوله يعنى أن كل مايتصور فى العقل) أى كل مايصدق به العقل من النسب الحكمية وكل مايدركه من الأمور التى يحكم بها على غيرها أو يحكم عليها بغيرها (قوله أى يدركه) قد علمت فيما سبق أن الاسناد فى ذلك مجاز عقلى وكذا يقال فى جميع مايأتى من اسناد الادراك للعقل فلا تغفل (قوله لا يخلو عن هذه الثلاثة الأقسام) أى لا يخلو عن الاتصاف بواحد من هذه الثلاثة الأقسام كما أشار له بقوله أى لابد له الخ وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم العقلى فى الأقسام الثلاثة عدم خروجه عنها بمعنى أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه بواحد من هذه الأمور الثلاثة (قوله فالواجب) أى فالأمر الواجب أى المتصف بالوجوب وهو عدم قبول الانتفاء (قوله يعنى أن الواجب العقلى) احترز بذلك عن الشرعى فانه الامر الذى طلب الشارع فعله طلبا أكيدا (قوله هو الأمر الذى لايدرك فى العقل الخ) فيه اشارة الى أن ماموصولة وأن يتصور بمعنى يدرك ادراكا تصديقيا كما سبق ومصدوق الأمر النسبة الحكمية وكذا المحكوم به وعليه وقوله عدمه أى عدم أفراده فى الخارج (قوله اما ابتداء) أى وعدم ادراك عدمه اما ابتداء (قوله بلا احتياج) الاولى أى بلا احتياج الى سبق نظر لانه تفسير لقوله ابتداء فان قيل حيث كان تفسيرا له فاوجه زيادة قوله ابتداء وهلا قال هو الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه اما بلا احتياج الى سبق نظر واما بعد سبق النظر والجواب أنه زاد قوله ابتداء لانه الواقع فى عبارتهم ثم فسره بقوله بلا احتياج الخ وقوله بلا احتياج الخ أى وان توقف على حدس أى تخمين أو تجربة فالحدسيات والتجربيات من جملة الضرورى والحاصل أن الضرورى يقال فى مقابلة النظرى فيفسر بما لا يحتاج لنظر فيكون شاملا

للتجربيات والحدسيات وقد يقال الضروري فى مقابلة الاكتسابى فيفسر بما لا يتوقف على شىء فيكون قاصرا على الأوليات ولا يشمل التجربيات والحدسيات (قوله الى سبق نظر) من اضافة الصفة للموصوف أى الى نظر سابق على التصور والنظر ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها الى أمر مجهول (قوله و يسمى الضرورى) ضمير يسمى عائد على الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه من غير احتياج لسبق نظر وقوله الضرورى أى الواجب الضرورى فهو على حذف الموصوف فالتسمية بمجموع الصفة والموصوف لا بالصفة فقط لأن المسمى بها مالا يحتاج الى نظر أعم من أن يكون واجبا أو مستحيلا أو جائزا لا الواجب الذى لايحتاج الى نظر ويحتمل أن يكون ضمير يسمى راجعا لما يفهم من قوله بلا احتياج الى سبق نظر أى ويسمى مالا يحتاج لسبق نظر مطلقا واجبا كان أوغيره بالضرورى وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير الموصوف واعلم أن الضرورية من صفات العلم أى الادراك فتسمية الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه من غير احتياج لنظر بالضرورى وهو النسبة والمحكوم عليه أو به من تسمية الشىء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم ويمكن أن يقدر مضاف فى العبارة عند قوله و يسمى أى و يسمى تصوره أى الأمر المذكور ضروريا أو يجعل الضمير فى يسمى راجعا للأمر لكن من حيث قيام ذلك الأمر بالقوة العاقلة وإدراكها له فانه من تلك الحيثية علم ومعلوم من حيث هو فى نفسه فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار على ماحرر فى محله وأما ارتكاب تقدير مضاف قبل ما التى هى بمعنى الأمر أى فالواجب تصور مالا يتصور فى العقل عدمه وضمير يسمى راجع لذلك المحذوف فهو فاسد لأن التصور ليس واجبا ولا مستحيلا بل هو جائز دائما (قوله كالتحيز مثلا للجرم) أى وكذلك ثبوت التحيز له وأما ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائما متصف بالجواز لايقال ان التحيز للجرم لايجب وجوده لكونه مسبوقا بعدم طارىء ويطرأ بطرو الجرم وحينئذ فالتمثيل بالتحيز للجرم غير صحيح لانا نقول انما مثل به المصنف للمحكوم به الواجب النسبة فى نفس الأمر ولا يخفى أنه كذلك وفرق بين الأمر الواجب الموصوف نسبته بالوجوب و بين الشىء الواجب الوجود فالثابت للتحيز الوجوب أى عدم قبوله الانتفاء عن الجرم لاوجوب الوجود المتضمن عدم نسبقية العدم وطروه فافهم وقوله مثلا أى وكأحد الامرين من الحركة والسكون للجرم وكثبوت أحدهما لا بعينه للجرم ومراده بالجرم ماحل فى فراغ سواء كان جسما وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر أو كان جوهرا فردا وهو الجزء الذى لايتجزأ فالتحيز أى الحلول فى حيز لايختص بالجسم بل يكون للجوهر الفرد أيضا وذلك لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء سواء كان ممتدا كالجسم أوغير ممتد كالجزء الذى لايتجزأ وهو عدم محض يخطر بالبال وليس شيئا موجودا عندهم فالجوهر الفرد متحيز وان كان غير متمكن اذ يعتبر فى المتمكن الامتداد فالمكان أخص من الحيز عند المتكلمين لان المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء ممتد وليس المراد به مااستقر عليه الجسم من الارض. وأما الحيز فهو الفراغ الذى يشغله شىء سواء كان ممتدا أوغير ممتد ومترادفان عند الحكماء لانهم نفوا وجود الجوهر الفرد فالشاغل للفراغ عندهم لايكون الا ممتدا واعلم أن الواجب اما عرضى واما ذاتى والذاتى امامطلق أومقيد فالواجب العرضى كوجود الممكن الذى تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته جائز لاستواء وجوده وعدمه ولكن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه والواجب الذاتى المطلق كذات الله وصفاته والواجب الذاتى المقيد كالتحيز للجرم فانه واجب له مادام باقيا وكلام الشارح فى الواجب الذاتى بقسميه ولذا مثل بالتحيز والقدم وأما الواجب العرضى فهو من قبيل الجائز (قوله فان العقل ابتداء لا يدرك انفكاك الجرم الخ) فيه أن هذا مخالف لقولهم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية

الى سبق نظر و يسمى الضرورى كالتحيز مثلا للجرم فان العقل إبتداء لايدرك انفكاك الجرم عن التحيز

الموجودة اماأن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا أى فى الوجود الذهنى والخارجى وهو لازم الماهية كالزوجية للأربعة أو يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الخارجى فقط كالتحيز للجرم فانه انما يلزم الجرم فى الوجود الخارجى أو يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الذهنى فقط كالكلية للانسان فان هذا يقتضى تعقل الجرم بدون حيز وهو خلاف مقتضى كلام الشارح تأمل وقد يجاب بأن مراد المصنف أن العقل لا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز يعنى بعد وجوده فى خارج الاعيان (قوله أى أخذه قدر ذاته من الفراغ) تفسير للتحيز و يفهم منه تفسير الحيز بأنه الفراغ الذى يشغله شاغل بقى شىء آخر وهو ان التحيز ممانعة الغير عن الفراغ أى مدافعته عنه لا نفس الاخذ المذكور كما هو قضية كلامه ويمكن الجواب بأن المراد أخذه ماذكر على وجه الممانعة كذا قيل وفيه أن التحيز فى الحقيقة نفس الممانعة وأخذه قدر ذاته من الفراغ لازم لها وضمير أخذه وذاته عائد على الجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه (قوله واما بعد سبق النظر) كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول واما غير ابتداء واحتياج الى سبق نظر وقوله واما بعد سبق النظر أى المحتاج له والا فكلامه صادق بالضرورى الذى سبقه نظر لا يحتاج له مع أنه لا يقال له نظرى بل ضرورى أخذا من تعريفه السابق واضافة سبق لما بعده من اضافة الصفة للموصوف أى واما بعد نظر سابق (قوله ويسمى) أى الأمر الذى لا يدرك فى العقل عدمه مع سبق النظر وقوله نظريا أى واجبا نظريا ففيه حذف الموصوف لان الامر المذكور يسمى بمجموع الصفة والموصوف ويحتمل أن الضمير عائد على ما يحتاج لسبق النظر المفهوم من قوله واما بعد سبق النظر أى ويسمى ما يحتاج لسبق النظر سواء كان واجبا أو جائزا أو مستحيلا نظريا وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير موصوف واعلم أن النظرى من صفات العلم بمعنى الادراك وحينئذ فتسمية الأمر المذكور نظريا من تسمية الشىء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم الا أن يقدر مضاف فى العبارة أى ويسمى تصوره أى الامر المذكور نظريا أو الضمير راجع للأمر المذكور من حيث تصوره وادراك العقل له على ما مر وقوله و يسمى نظريا كان المناسب لاجل المقابلة أن يقول النظرى (قوله كالقدم) أى وكثبوت القدم أيضا (قوله انما يدرك وجوبه) أى عدم قبوله للانتفاء (قوله اذا فكر العقل) اظهار فى محل الاضمار أى اذا نظر فى الدليل وهو لو لم يكن المولى سبحانه قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لاحتاج لمحدث ومحدثه لمحدث وهكذا لكن التالى باطل للزوم الدور أو التسلسل وقوله اذا فكر ظرف لقوله انما يدرك وجوبه وهو يفيد أن ادراك وجوبه أى عدم قبوله الانتفاء متوقف على الفكر (قوله من الدور) أى ان توقف آخر السلسلة على أولها كأن يكون محدث زيد عمرا ومحدث عمرو بكرا ومحدث بكر خالدا ومحدث خالد زيدا وهذا محال لانه يلزم عليه أن يكون زيد سابقا على الجميع من حيث انه أحدث خالدا ومسبوقا بالجميع من حيث انه أحدثه عمرو (قوله أو التسلسل) ان لم يتوقف آخر السلسلة على أولها كأن يكون محدث خالد فى المثال المذكور شخصا آخر غير زيد وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا باطل لادلة ذكروها منها أنه يلزم عليه وجود حوادث لا أول لها وذلك تناف لان كل حادث لا بدله من أول وذلك مناف للا أولية لها (قوله بهذا) أى بقولنا اما ابتداء واما بعد سبق النظر (قوله انقسام الواجب الخ) أى من انقسام الكلى الى جزئياته (قوله ما لا يتصور فى العقل وجوده) أى الامر الذى لا يمكن وجوده بناء على أن يتصور مبنى للفاعل وأما على بنائه للمفعول فالمعنى الامر الذى لا يصدق العقل بوجوده أى بوجود أفراده فى الخارج ونفس الامر وليس المراد ما لا يصدق العقل بوجوده فى الذهن لأن المستحيل يصدق العقل بوجوده فى الذهن لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا والمراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر فيشمل المستحيل ذاتا كشريك البارى وصفة وجودية كالعجز وصفة حال

أى أخذه قدر ذاته من الفراغ واما بعد سبق النظر و يسمى نظريا كالقدم لمولانا جل وعز فان العقل انما يدرك وجوبه له تعالى اذا فكر العقل وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له عز وجل من الدور أو التسلسل الواضحى الاستحالة فقد عرفت بهذا انقسام الواجب الى ضرورى ونظرى وقوله والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده

كـكون البارى جرما بناء على ثبوت الاحوال ولكن الحق أنه لاحال وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت ان قلت التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب و بعدم العوالم فى الازل اذ كل منهما لايقبل الوجود لان كلا منهما عدم والشىء لا يقبل الاتصاف بضده وحينئذ فكل منهما لا يصدق العقل بوجوده مع أن كلا من صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل أمر واجب أجيب بأن المراد بقوله مالا يتصور فى العقل وجوده أى فى نفس الأمر والسلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم فى الأزل وان كان مفهومهما عدميا لكن لهما وجود أى تحقق فى نفس الامر وذلك لان كلا منهما واجب وكل واجب يصدق العقل بوجوده فى نفس الامر فقول المعترض اذ كل منهما لا يقبل الوجود ان أراد الوجود فى خارج الاعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان أراد بحسب نفس الأمر فممنوع واعلم أن الوجود بحسب نفس الامر أعم من الوجود خارج الاعيان وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الامر أنه وجود خارجى وهذا الاطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير فى حواشيه فعلم مما قررنا أن أفراد المستحيل لا تحقق لشىء منها فى نفس الامر ولا فى خارج الاعيان اذ ليس شىء فيهما يقال له اجتماع النقيضين أو شريك البارى مثلا بخلاف صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل فان لهما تحققا فى نفس الأمر وان لم يكن لهما تحقق خارج الاعيان و بينهما بون (قوله يعنى أيضا اما ابتداء) أى وعدم ادراك العقل بوجوده اما ابتداء أى من غير احتياج لسبق نظر (قوله أو بعد سبق النظر) أى المحتاج له وأما ما أدرك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له فهو من الضرورى واضافة سبق للنظر من اضافة الصفة للموصوف أى أو بعد نظر سابق (قوله عرو الجرم عن الحركة والسكون) أى بعد تقرر وجوده وأما فى آن حدوثه واستقراره فى الارض فهو عار عنهما هذا ان قلنا ان الحركة كونان أى استقراران فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد أو قلنا ان الحركة السكون الاول فى المكان الثانى والسكون السكون الثانى فى المكان الاول فالجرم فى زمن حدوثه واستقراره فى الارض لا متحرك ولا ساكن فقسمة الجرم الى متحرك وساكن مانعة جمع و بين الحركة والسكون على هذين القولين التباين وأما ان قلنا ان السكون الكون أى الحصول الاول أو الثانى فى المكان الاول أو الثانى والحركة هى السكون الاول فى المكان الثانى وأما السكون الثانى وما بعده فى المكان الثانى أو الاول فهو سكون فالجرم فى زمن حدوثه وأول استقراره على الارض ساكن وحينئذ فالجرم لا يخلو عن الحركة والسكون أبدا على هذا القول وقسمته الى متحرك وساكن حقيقية و بين الحركة والسكون على هذا القول العموم والخصوص المطلق فالسكون الاول فى المكان الثانى حركة باعتبار أنه انتقال من مكان الى مكان وسكون نظرا لكونه سكونا فى مكان والاكوان الحاصلة بعد السكون الاول فى المكان الاول سكون فقط وكذا الاكوان الحاصلة بعد السكون الاول فى المكان الثانى وحينئذ فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل (قوله أى تجرده عنهما معا) يعنى فى آن واحد كما هو مقتضى مع (قوله لا يتصور ثبوت هذا المعنى) أى وهو العرو عما ذكر فالعرو عما ذكر ممتنع الوجود لموضوعه كامتناع الفردية للاربعة (قوله كون الذات الخ) أى وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية وهذا مثال للممتنع لذاته كشريك البارى والمثال الاول وهو تعرى الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لانه محال ما دام موضوعه وهو الجرم باقيا (قوله عن ذلك) أى عما ذكر من الكونية (قوله فان استحالة هذا المعنى) أى وهو الكونية المذكورة أى فان عدم قبولها الثبوت لله تعالى (قوله فيما يترتب على ذلك) أى فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية له (قوله من المستحيل) بيان لما (قوله وهو الجمع بين النقيضين) الضمير راجع للمستحيل أى وذلك المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين والمناسب لما يأتى أن يقول

يعنى أيضا اما ابتداء أو بعد سبق النظر فمثال الاول عرو الجرم عن الحركة والسكون أى تجرده عنهما معا بحيث لا يوجد فيه واحد منهما فان العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم ومثال الثانى كون الذات العلية جرما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة هذا المعنى عليه جل وعز انما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل وهو الجمع بين النقيضين

وهو الجمع بين الشيء والأخص من نقيضه (قوله وذلك) أى و بيان ذلك أى الجمع بين النقيضين أنه قد وجب الخ وحاصله اثبات القدم والبقاء بابطال مقابلهما وهو الحدوث (قوله لئلا يلزم الخ) علة لقوله وجب لمولانا الخ (قوله فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائى متعلق من حيث المعنى بقوله أولا فان استحالة هذا المعنى عليه ان قلت شرط انتاج القياس الشرطى أن تكون الشرطية فيه كلية وهى هنا مهملة لان لو للاهمال والمهملة فى قوة الجزئية فالجواب أن المراد هنا الكلية اذ المراد أنه كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث (قوله لما تقرر) أى فى كلامهم وهذا بيان لوجه الملازمة فى الشرطية وهى قوله لو كان جرما لوجب له الحدوث (قوله فيلزم اذن) أى وقت أن نظرنا فى الدليل وهو مجموع ماسبق من قوله وذلك الخ (قوله أن يكون الخ) فاعل لزم أى لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم من اثبات القدم بابطال مقابله وهو الحدوث (قوله لألوهيته) أى لاجل كونه الها أى معبودا بحق (قوله وواجب الحدوث) أى ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أى لكونه جرما يعنى لما تقرر فى كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله وذلك) أى لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث لشيء واحد أو كونه واجب القدم واجب الحدوث والمعنى ظاهر (قوله جمع بين النقيضين) فيه أن الحدوث ليس نقيضا للقدم وانما نقيضه لاقدم لما اشتهر أن نقيض كل شيء رفعه وفى بعض الحواشى هما نقيضان لغة وأما فى الاصطلاح فكل منهما مساو لنقيض الآخر لان نقيض القدم لاقدم وهو مساو للحدوث ونقيض الحدوث لاحدوث وهو مساو للقدم اهـ وفيه نظر لان المساواة ممنوعة فان لاقديم أعم من حادث لصدقه بالاعدام الأزلية وكذلك لاحادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه لان القديم هو الموجود الذى لا أول له والأزلى هو مالا أول له وان لم يكن موجودا وهذا بناء على القول بأن الأزلى أعم من القديم فان مررنا على القول بترادف الأزلى والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة (قوله فقد عرفت أيضا) أى كما عرفت انقسام الواجب الى ضرورى ونظرى وقوله بهذا أى بقولنا اما ابتداء أو بعد سبق نظر (قوله والجائز الخ) هو مرادف للممكن عند المتكلمين وأما عند أهل المنطق فالممكن قسمان خاص وهو المرادف للجائز وعام وهو مالا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلى (قوله ما يصح فى العقل وجوده وعدمه) أى ما يجوز العقل وجوده بدلا عن عدمه أى ما يجوز العقل وجود أفراده فى نفس الأمر بدلا عن عدمها و يجوز عدمه بدلا عن وجوده لكونه لا يترتب على واحد منهما محال والظاهر أن ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة لا على شيء لانه اصطلاحا الموجود فيقتضى أن المعدوم لا يتصف بالامكان الذى هو الجواز نعم الشيء لغة يطلق على الموجود والمعدوم فيجوز جعل ما واقعة على شيء باعتبار معناه اللغوى لا الاصطلاحى وهو بمنزلة الجنس وقوله فى العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المحال لان العقل لا يجوز وجود أفراده وخرج الواجب أيضا لان العقل لا يجوز عدم أفراده فى نفس الامر لانها واجبة الوجود فيه * بقى شيء آخر وهو أن قياس تعريفى الواجب والمستحيل أن يقال والجائز ما يتصور فى العقل وجوده وعدمه والظاهر أن النكتة فى التعبير بالصحة الاشارة الى أن المراد ما هو المتبادر الى الفهم منها وهو مجرد امكان تصور وجوده وعدمه فى العقل وان لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل بل ولو لم يوجد عقل بالكلية بخلاف ما لو قال ما تقدم فانه يتبادر منه أن المراد ما يتصور فى العقل بالفعل وذكر بعضهم أنه للتفنن وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الأحوال فى حق الحادث منه لانه قال ما يصح وجوده وعدمه والاحوال لا تقبل الوجود والعدم فهى خارجة من الحد والمطلوب دخولها فاما أن يقال المراد بالوجود التحقق فى نفس الامر والاحوال متحققة فى نفس الأمر وان لم تكن

وذلك أنه قد وجب لمولانا جل وعز القدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثا فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم فيلزم اذن أن لو كان تعالى جرما أن يكون واجب القدم لالوهيته وواجب الحدوث لجرميته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك جمع بين النقيضين لا محالة فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل الى ضرورى ونظرى وقوله والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه

موجودة في خارج الاعيان أو أنه مر على طريقة الاشعري من نفي الاحوال ويرد عليه أيضا عدم العوالم فيما لا يزال فانه جائز ومع كونه جائزا لا يقبل الوجود ولا العدم أما عدم قبوله الوجود فلأن الشيء لا يقبل ضده وأما عدم قبوله العدم فلأن الشيء مايقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد والمطلوب دخوله فيه وأجيب بأن الأعدام فيما لا يزال موجودة في نفس الأمر ومتحققة فيه وقول المعترض انها لا تقبل الوجود ولا العدم ان اراد أنها لا تقبل الوجود في خارج الاعيان فسلم لكن ليس كلامنا فيه وان أراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق في نفس الأمر فممنوع (قوله يعني أيضا اما ضرورة الخ) أي وتجويز العقل لوجوده ولعدمه اما ضرورة واما بعد سبق نظر أي بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في المستحيل يعني ابتداء أو بعد سبق نظر وجمعه في الواجب بين قوله ابتداء و بلا سبق نظر تفنن (قوله بخصوص الحركة مثلا) أي أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق (قوله صحة وجودها للجرم) أي جواز وجودها للجرم و يدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها محال ولا يلزم على عدم وجودها له محال (قوله تعذيب المطيع) أي ولو ملكا أو ماهو أفضل منه ولا ينافي هذا ما ورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم لأن الكلام في الجواز العقلي لا الوقوعي ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا فذهب أهل السنة الى الجواز عقلا وانما علم عدمه من السمع وذهبت المعتزلة الى أنه ممتنع عقلا اذ لا حسن فيه حتى يدرك العقل جوازه وتبعهم بعض الحنفية (قوله لم يعص الله قط طرفة عين) أي لم يعص الله أبدا في زمان قدر طرفة عين وطرفة العين غلق الجفن على العين ثم فتحه والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا (قوله في حقه) أي المطيع (قوله عقلا) أي فان العقل انما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لأن العقل انما يحكم من جهته باثابة الطائع المذكور لا بتعذيبه والحاصل أن الطائع الذي لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل أي من جهة استناده للدليل العقلي و يحكم باثابته من جهة الشرع أي من جهة استناده للدليل الشرعي (قوله في برهان الوحدانية) أي وهو أن يقال لو وجد إلهان لزم اما أن يتفقا واما أن يختلفا لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الاله وثبت نقيضه وهو وحدته و بيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته وارادته وماثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وان اتفقا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وان حصل بقدرة أحدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزا لعدم تمام تعلق قدرته وماثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجز الاله محال (قوله و يعرف أن الافعال كلها) أي سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقة لمولانا وانما خص الافعال بالذكر وان كانت الذوات والصفات مخلوقة لله أيضا لأنها في الجملة محل الخلاف بيننا و بين المعتزلة أو لأن الكلام فيها ولهذا أتى بالتعميم بعد ذلك (قوله لا أثر) أي لا تأثير الخ وهذا لازم لقوله ان الافعال كلها مخلوقة لله (قوله فيلزم من ذلك) أي من كون العقل انما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر في برهان الوحدانية و يحتمل أن اسم الاشارة راجع لقوله لا أثر لماسواه (قوله والطاعة والمعصية) الظاهر أنه أراد بالطاعة الواجبات والمندوبات ومثلها المباحات وأراد بالمعصية المحرمات ومثلها المكروهات وحينئذ فيكون عطف الطاعة والمعصية على الايمان والكفر من عطف العام على الخاص (قوله وأن كل واحد الخ) عطف على استواء وهو بيان للمستوى فيه المشار له بقوله استواء الايمان الخ أي استواء هذه الأمور مع أن كل واحد يصلح أن يكون الخ وقوله من هذه أي الأمور الأربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه

يعني أيضا اما ضرورة واما بعد سبق النظر فمثال الأول اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا فان العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له ومثال الثاني تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين فان العقل انما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه عقلا بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى و يعرف أن الافعال كلها مخلوقة لمولانا جل وعز لا أثر لكل ماسواه تعالى في أثر ما ألبتة فيلزم من ذلك استواء الايمان والكفر والطاعة والمعصية عقلا وأن كل واحد من هذه

يصلح أن يجعل أمارة على ماجعل الآخر أمارة عليه والظلم على مولانا جل وعز مستحيل كيفما فعل أوحكم اذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر ومولانا جل وعز هو الآمر الناهى المبيح فلاأمر ولانهى يتوجه اليه ممن سواه اذ كل ماسواه ملك له جل وعلا لايبدئ شيئا ولا يعيده ولاأثرله فى شئ ألبتة ولاشريك له تعالى فى ملكه ولا يسئل عما يفعل فصح اذن أن يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى صحة وجود الثواب والعقاب أوعدمهما واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك انما هو بمحض اختيار مولانا جل وعز لا بسبب عقلى

للعلم بهما بطريق المقايسة (قوله يصلح أن يجعل) أى يجعله الله (قوله على ماجعل الآخر علامة عليه) أى من الاثابة والتعذيب كأن يجعل الطاعة والايمان علامة على التعذيب والكفر والمعصية علامة على الاثابة والحاصل أن المولى جعل الايمان والطاعة علامة على دخول الجنة وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار ولوجعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا اذلا يترتب على ذلك محال و يؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا اثابة العاصى لأجل عصيانه وتعذيب الطائع لأجل طاعته (قوله والظلم على مولانا الخ) هذا علة لمحذوف أى وليس فى جعل أحدهما علامة على ماجعل الآخر علامة عليه ظلم لأن الظلم على مولانا محال فلا تتعلق به قدرته لأنها انما تتعلق بالممكنات (قوله كيفما فعل أوحكم) ما زائدة أى الظلم عليه مستحيل فى أى فعل فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا أوكان قبيحا كأن أنزل علينا نارا أحرقتنا وكجعل الدنى منزلة مرتفعا على غيره وجعل العلى منزلة منخفضا عن غيره وفى أى حكم حكم به كأن يحكم بوجوب مائة صلاة فى اليوم والليلة و بهذا التقرير ظهرلك مغايرة قوله فعل لقوله حكم فتدبر (قوله اذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل قال السيوطى الظالم هو من يتصرف فى ملك غيره بمالم يأذن له فيه والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرف فى ملكه كيف يشاء و يؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرف فى ملك الغير بمالم يؤذن له فيه (قوله على خلاف الأمر) أى والنهى والاباحة بأن يترك الشخص الصلاة التى أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذى نهى الله عنه (قوله هو الآمر) أى أمر ايجاب أوندب (قوله الناهى) أى نهى تحريم أو كراهة (قوله فلاأمر ولانهى) أى ولا اباحة (قوله ممن سواه) غلب العاقل على غيره فعبر بمن و يؤيده قوله بعد اذ كل من سواه الخ لأن المتوهم فيه ذلك هو العاقل (قوله ملك له) بكسر الميم أى مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره أو ينهاه (قوله لايبدئ شيئا) أى لايوجد شيئا ابتداء (قوله ولا يعيده) أى لايوجده بعد العدم (قوله ولا أثر له فى شيء) أى ولا تأثير لمن سواه فى شئ لا بطريق الايجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها (قوله ألبتة) همزته همزة قطع ومعناه قطعا (قوله ولا شريك له) عطف على قوله اذ كل من سواه الخ فهو عطف علة على علة (قوله فى ملكه) بضم الميم يطلق على المخلوقات و يطلق على التصرف فيها وكل منهما يصح ارادته هنا (قوله ولا يسئل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف فى فعل الله فقيل انه لابد له فى كل فعل من حكمة وتلك الحكمة تارة نطلع عليها وتارة لانطلع عليها وقيل ليس ذلك بلازم ولا يسئل عما يفعل أى لاينبغى السؤال عن حكمة فعله وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولايسئل عما يفعل والمراد بالسؤال المنفى السؤال الذى فيه شائبة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا (قوله فصح اذن) أى فاذا نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صح اذن أى وقت أن نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله فالتنوين عوض عن الجملة (قوله أن يدرك العقل) أى ادراك العقل وهو فاعل صح وقوله لكل من المؤمن الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التى هى مفعول يدرك أى فصح ادراك العقل وقت أن نظر فى برهان الوحدانية فعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن أى جواز وجوده عقلا لكل مؤمن الخ فالمراد بالصحة الجواز عقلا والمراد بالثواب مقدار من الجزاء تفضل المولى به على من يشاء من عبيده فى نظير أعمالهم الحسنة (قوله أوعدمهما) عطف على وجود (قوله واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله انما هو بمحض اختيار مولانا وقوله كل واحد أى من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى (قوله بما اختص به من ذلك) أى بما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب أوعدمهما (قوله بمحض اختيار مولانا) أى باختياره المحض أى الخالص

من

اقتضى ذلك لكن ادراك العقل لجواز هذا المعنى موقوف على تحقيق النظر الذى قدمناه فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا الى ضرورى ونظرى كما انقسم القسمان اللذان قبله واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت الى ستة أقسام من ضرب ثلاثة فى اثنين اذ كل قسم منها فيه قسمان وانما قيدنا الصحة بالعقل فى حق الجائز فقلنا فيه ما يصح فى العقل ليدخل فيه نحو جواز العذاب فى حق المطيع فان العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه فى حقه بمعنى أنه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص فى حقه تعالى ولا محال البتة أما الشرع فقد بين أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحد الأمرين الجائزين فى حقه تعالى وهو الثواب والنعيم المقيم كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الأليم واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلى

من شوائب الجبر والاغراض (قوله اقتضى ذلك) أى الاختصاص المذكور (قوله لجواز هذا المعنى) أى لجواز وجود الثواب أو العقاب أو عدمهما وعبرهنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا (قوله على تحقيق النظر الذى قدمنا) أى الذى قدمناه وهو النظر فى برهان الوحدانية ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لله الخ (قوله فبان لك) أى فظهر لك بهذا التقرير السابق (قوله كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل وهذا تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله واتضح بهذا) أى بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز الى ضرورى ونظرى (قوله أن الأقسام الثلاثة) أى وهى الواجب والمستحيل والجائز (قوله قد تفرعت) ضمنه معنى انتهت فلذا عداه بالى (قوله من ضرب الخ) أى حاصلة تلك الأقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائز فى اثنين وهما الضرورى والنظرى (قوله وانما قيدنا الصحة بالعقل) أى ولم نطلقها بأن نقول ما يصح وجوده وعدمه والمناسب لقوله فى التعريف ما يصح فى العقل أن يقول وانما قيدنا الصحة بقولنا فى العقل لأن التقييد وقع بمجموع الجار والمجرور لا بالمجرور وحده (قوله فى حق) أى فى جانب الجائز (قوله ليدخل فيه) أى فى الجائز نحو جواز الخ أى ولو أطلقناها لم يدخل لأنه لا يجوز العذاب فى حقه شرعا مع أنه ممكن والظاهر أن هذا التقييد ضرورى مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرافى ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب فى مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير وقوله نحو جواز العذاب فى حق المطيع فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لأنه هو الذى من أفراد الجائز لا جواز عذابه فالأولى حذف جواز الا أن يقال انه من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائز فى حق المطيع ونحوه من اثابة العاصى والكافر (قوله فان العقل الخ) هذا علة للمعلل مع علته أى وتقييدنا الصحة بكونها فى العقل لدخول عذاب المطيع لأن العقل الخ (قوله بصحة) أى بجواز وقوله وجوب العذاب أى عذاب المطيع فأل للعهد أو انها عوض عن المضاف اليه (قوله فى حقه) أى فى حق الله تعالى (قوله بمعنى الخ) أى وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله فى ذلك وكونه مخيرا فيه لأنه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى انه يرفع عنه الحرج فى ذلك ويخيره فيه (قوله أنه) أى الحال والشان (قوله كل منهما) أى العذاب وعدمه (قوله لم يلزم من وقوعه نقص) أى لأنه مالك لجميع الأشياء والمالك لا يلحقه نقص فيما يصنعه فى ملكه (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض أى الخالى عن شائبة الجبر (قوله وهو) أى أحد الأمرين (قوله الثواب والنعيم المقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده فى مقابلة أعمالهم الحسنة وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم كان فى مقابلة عمل أولا بأن كان تفضلا منه سبحانه وتعالى وحينئذ فعطف النعيم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم أى الدائم (قوله كما اختار تعالى بعدله للكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصى فى هذه الجملة ولم يتعرض له اشارة الى أنه محل للترك والعفو كرما فيجوز شرعا أن يعفو عنه وبه يعلم أن محل الخلاف فى اثابة العاصى هل هى جائزة شرعا أو عقلا غير العفو وأما العفو فهو جائز واقع (قوله الجائز الآخر) مفعول اختار (قوله الأليم) أليم فعيل اما بمعنى مفعل بكسر العين أى المؤلم بكسر اللام واما بمعنى مفعل بفتح العين أى المؤلم بفتح اللام ويكون كناية عن شدة الألم حتى كأن العذاب هو المؤلم بفتح اللام (قوله للجرم) أى الكائنين للجرم (قوله لأقسام الحكم العقلى) أى للضرورى من أقسام الحكم العقلى لا للنظرى منها لأن كل ما ذكره من ثبوت أحدهما لا بعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضرورى وقوله لأقسام الحكم العقلى على حذف مضاف أى لأقسام متعلق الحكم العقلى وهو النسبة التامة وقوله أن يمثل بهما

أي بنسبتهما للجرم و بهذا اندفع مايقال ان فى كلامه تدافعا لأن قوله أولا واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلى يقتضى أنهما من أقسام الحكم العقلى وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا وقضية قوله فان الواجب ثبوت أحدهما الخ أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف (قوله فالواجب العقلى ثبوت الخ) كان المناسب للشارح أن يفرض الأقسام الثلاثة اما فى جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل ثبوتهما معا والجائز ثبوت أحدهما بعينه أو فى جانب النفى بأن يقول فالواجب نفى أحدهما لا بعينه والمستحيل نفيهما معا والجائز نفى أحدهما بالخصوص والشارح قد لفق بين جانب الثبوت والنفى فاعتبر النفى فى جانب المستحيل واعتبر الثبوت فى جانب الواجب والجائز وانما كان ثبوت أحدهما بعينه أو نفيه جائزا لأن العقل يجوز وجود ذلك الأحد المعين و يجوز عدمه وانما كان ثبوتهما أو نفيهما محالا لأن ثبوتهما يؤدى لاجتماع الضدين المؤدى لاجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة ولأن نفيهما يؤدى لعرو الجرم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا (قوله أحدهما لا بعينه) يعنى أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق فى هذا وهذا و يحتمل أن المراد به ماصدق عليه ذلك المفهوم أى الفرد الخارجى غير المعين (قوله واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم ان وخبرها قوله مما هو ضرورى وقوله وتكريرها اما بالرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس أو على حذف مضاف أى ذو تأنيس أو أن تأنيس مبتدأ خبره محذوف أى فيه تأنيس والجملة خبر تكرير والجملة على كل حال معترضة بين المبتدا والخبر واما بالنصب عطفا على معرفة وقوله تأنيسا بالنصب مفعول لأجله أى تكريرها لأجل التأنيس وهذا انما يصح على نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين وكذا على نسخة تأنيس القلب بالاضافة لا على نسخة تأنيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر وقوله بأمثلتها متعلق بتكرير الباء للملابسة وتكريرها تكريرا ملتبسا بأمثلتها من التباس المتعلق بالكسر بجزئى المتعلق بالفتح كما يظهر لك وقوله حتى لا يحتاج الخ يصح فى حتى أن تكون تعليلية للتكرير أو للحكم عليه بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذو تأنيس على ماسبق و يصح أن تكون غائية للتكرير وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا ما يتعلق بهذه العبارة من حيث الاعراب وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة المعرفة التصورية والمراد بالأقسام الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز التى هى أقسام لمتعلق الحكم العقلى الذى هو النسبة التامة أو المحكوم به أو عليه على ماسبق والمراد تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة لا تصور ماصدقاتها التى بعضها ضرورى و بعضها نظرى والمراد بتكريرها اجراؤها على القلب وملاحظتها كثيرا لا اجراؤها على اللسان والمراد بأمثلتها جزئياتها والمراد بالفكر الذهن والمراد بمعانيها مفاهيمها والمراد بقوله ضرورى أنه واجب متعين على كل مكلف والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله وتكريرها أى واجراؤها على القلب كثيرا اجراء متلبسا بأمثلتها لأجل ان لا يحتاج الذهن فى استحضار معانيها الى كلفة أصلا فيه تأنيس للقلب أو ذو تأنيس للقلب وفائدة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات اليه عند الحاجة له وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غائية فالمعنى وتكريرها بأمثلتها تكريرا مستمرا حتى لا يحتاج الخ فيه تأنيس للقلب وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس للقلب و يتفرع على ذلك انه لا يحتاج الفكر الخ كأن تلاحظ أن الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين وأن المستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل وأن الجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا وانما كانت معرفة هذه

الثلاثة فالواجب العقلى ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها

الاقسام

الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام فالشروع فيه يتوقف على تصورها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها فاذا كان الشارع في هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى وبهذا تعلم أن قول المصنف اعلم أن الحكم العقلي الخ مقدمة كتاب لأنها ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه لا مقدمة علم (قوله ضروري الخ) اعلم أن الضرورة ان عديت باللام كان معناها اللزوم وعدم الانفكاك كقولك النطق ضروري للانسان أي لازم له لا ينفك عنه وان عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكد وسيأتي أن تلك المعرفة نفس العقل وحينئذ فلا معنى لقوله انها واجب على كل مكلف ولا لقوله يريد الفوز الخ لأن تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز أم لا وأجيب بأن المراد بمعرفة الأقسام الواجبة معرفتها من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز وحينئذ صح تعلق الوجوب بها والتقييد بقوله يريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التي هي نفس العقل معرفة تلك الأقسام لا من حيث انها مدلولة لتلك الألفاظ والمراد بالوجوب التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك (قوله عاقل) أي متصف بشروط التكليف (قوله يريد أن يفوز) أي يظفر (قوله بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة في كلامه التي هي نفس العقل المعرفة التصورية أي تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة والمراد بالعقل أصل العقل لا العقل الكامل وذلك لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط ومن لم يعرف تلك الأمور الثلاثة فليس بعاقل أصلا وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من الأشياخ ولا يقال انه يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لأنهم لا يعرفون مفاهيم تلك الأقسام لأن المراد بمعرفتها في كلامه معرفتها لا من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز والمعرفة بهذا المعنى مركوزة في ذهن العوام وان قصروا عن التعبير عنها بتلك الألفاظ وعن معرفة كون تلك المفاهيم مدلولات لتلك الألفاظ وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب في قوله بل قال امام الحرمين الخ وذلك لأنه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضروري على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن امام الحرمين أنها نفس العقل وقيل ان المراد بالمعرفة المعرفة التصديقية وان المراد بقول امام الحرمين ان معرفة تلك الأقسام الثلاثة هي نفس العقل أن التصديق ببعض الضروري من تلك الاقسام الثلاثة هو نفس العقل لا أنه تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظري منها ولا بكل الضروريات منها بل هو التصديق ببعض الضروري منها كالتصديق بوجوب افتقار الأثر الى مؤثر وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وبأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا وكالتصديق بجواز تحرك الجرم تارة وسكونه أخرى وبأن النار محرقة وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك والحاصل أن العقل عند امام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر المذكور في المطولات ولكن الحق أن العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم (قوله فمن لم يعرف معانيها) أي فمن لم يتصور مفاهيمها (قوله فليس بعاقل) أي بل هو مجنون وليس المراد فليس بعاقل عقلا تاما لما سبق (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم اذ الاولى انشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الخبر على الانشاء

الى كلفة أصلا مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل والله الموفق ص) ويجب

كعكسه وعبر بالمضارع الدال على الاستمرار التجددي دون الماضي اشارة الى أن هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين واعلم أن المضارع يدل بالوضع على الحدوث بعد عدم وبالقرينة كالعدول عن الماضي على الاستمرار التجددي والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعي كما سيقول المصنف (قوله على كل مكلف) انما أتى بكل للدلالة على أن المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجلي اذ كل للعموم والاستغراق ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلي ودخل في كل مكلف الانس والجن وكذا الملائكة ان قلنا انهم مكلفون بالايمان وقيل انهم غير مكلفين به لأنه ضروري لهم أي جبلي فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وعلى هذا القول فلا يدخلون في قوله كل مكلف وعلم من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجلي وهو المعجوز عن تقريره ورد شبهه فرض عين وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلي وهو المقدور على تقريره ورد الشبه عنه فهو فرض كفاية (قوله شرعا) منصوب اما على الحالية أي حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لا عقليا واما على التمييز أي من جهة الشرع لا من جهة العقل واما على أنه مفعول مطلق أي وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما باسقاط الخافض أي بالشرع والمراد بالشرع هنا بعثة أحد من الرسل لا الأحكام الشرعية لانه يصير المعنى عليه ويجب على كل مكلف بالاحكام ومن جملة الاحكام الوجوب على كل مكلف ولا معنى له والقصد بقوله شرعا الرد على المعتزلة حيث قالوا ان وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل وقضية التقييد بشرعا أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الاحكام لم تثبت عند أهل السنة الا بالشرع ولم تستفد الا منه فلا حكم لله في شيء قبل الشرع عندهم والحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وخالفت المعتزلة في ذلك فقالوا ان الاحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكد للعقل وذلك لانهم يقولون الحسن والقبيح عقليان فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو اما واجب أو مندوب وما أدرك قبحه فهو اما حرام أو مكروه واذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في جميع الاحكام لا في خصوص المعرفة فكان الاولى للمصنف حذف هذا القيد وهو قوله شرعا ولذلك أسقطه في الكبرى (قوله أن يعرف) أي أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل (قوله ما يجب) ما من صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا وما لم يقم عليه دليل وجبت معرفته اجمالا فاندفع ما يقال ان ما يجب لمولانا من الكمالات أي الصفات الوجودية لا يتناهى ويستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهى لا تتأتى معرفة لان معرفته الشيء بعينه تقتضي تناهيه وبهذا سقط قول بعضهم لابد في الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب وبعض ما يستحيل وبعض ما يجوز والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلي وهو عدم قبول الانتفاء وبين قوله يجب مع قوله أولا ويجب الجناس التام (قوله في حق مولانا) أي لذات هي مولانا فحق بمعنى الذات وفي بمعنى اللام والاضافة للبيان وقيل ان المراد بالحق ما يجب له من الكمالات فالظرفية من ظرفية الخاص في العام وقيل ان حق مقحمة وفي بمعنى اللام ويرشد لذلك قول المصنف فيما يأتي فما يجب لمولانا ولم يقل فما يجب في حق مولانا (قوله وما يستحيل وما يجوز) أي ما يستحيل في حق مولانا وما يجوز في حق مولانا فحذف متعلقهما للعلم به مما قبله هذا على القول بعدم صحة التنازع في المتوسط وأما عليه فيكون قوله في حق مولانا تنازعه ما قبله وما بعده (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أي ويجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل وجوبا كالوجوب السابق في كونه بالشرع لا بالعقل (قوله مثل ذلك) أي مثل المذكور من الواجب والمستحيل والجائز في حقه

على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك

تعالى الا أن الواجب فى حق الله تعالى الغالب فيه وهو ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلى والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله شرعى والواجب فى حق الرسل الغالب فيه وهو ماعدا الصدق دليله شرعى والنادر فيه وهو الصدق دليله قيل عقلى وقيل وضعى وقيل عادى وهو المعتمد لما يأتى من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل المعتمد أنها عادية وقيل انها عقلية وقيل انها وضعية وأقحم لفظ مثل لانه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله هى عين الواجب والجائز والمستحيل فى حق الرسل مع أنها غيرها (قوله فى حق الرسل) يقال هنا فى حق ما تقدم وسكت عن الأنبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الاحكام الآتية فانها خاصة بالرسل والقول بأنه سكت عنهم مراعاة لكون الرسل أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم سهو لانه بعد تسليم الاستلزام على الاطلاق لا يفيد أن ما ثبت للاخص يثبت للاعم والكلام فيه ألا ترى أن الرسل يثبت لهم بالشرع التبليغ للذى أوحى اليهم ولم يثبت ذلك للانبياء (قوله يجب شرعا) فيه اشارة الى أن قول المتن شرعا من متعلقات قوله يجب لا قوله مكلف (قوله وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر فى النوع الانسانى دون الجن والملائكة لان الجن مكلفون بالاجماع من أصل الخلقة وأولهم على المشهور ابليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده اما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة رسول الانس اليه وأما الملائكة ففى تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضرورى فيهم أو بارسال بعضهم الى بعض وتوقف التكاليف على ارسال الرسل انما هو بالنسبة لتكليف الانس فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا عام مخصوص وظهر من هذا أن المراد بالشرع فى قول الأصوليين لا حكم قبل الشرع بلوغ الدعوة بأحد الطرق المذكورة كذا ذكره العلامة يس ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط فى التكليف لابد منه نظرا الى أن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء السد أو انه مشى على قول من يرى أن الدعوة لا تشترط فى التكليف بالعقائد بعد أول رسول لان العقائد مجمع عليها بين الرسل ومن هذا يعلم أنه لا يصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لا معرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة وانما تنفع الفترة فى عدم الاحكام الفرعية وحاصل ما فى المسئلة أنه وقع خلاف هل يكفى فى التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أى نبى كان أولابد من بلوغ دعوة نبى زمانه قولان فقيل بالاول نظرا الى أنه لا فترة فى العقائد بخلاف الفروع وقيل بالثانى نظرا الى أن فيها الفترة كالفروع وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة انما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظرا الى أن كل أحد فيه أهلية للنظر لان الواجب هو الدليل الجلى وهو ميسر لكل أحد (قوله ماذكر) أى من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق الرسل (قوله لأنه) أى المكلف وقوله بمعرفة ذلك أى بمعرفة ماذكر من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق رسله والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو قوله يكون مؤمنا والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه بمعرفة ذلك واعلم أن الايمان قيل هو المعرفة أى الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا ﷺ رسول الله وأن ماجاء به حق وقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به الواقع ذلك منها بعد المعرفة اذا علمت ذلك فاعلم أنه ان حملنا الايمان فى كلام الشارح على المعرفة كانت الباء فى قوله بمعرفة ذلك للتصوير أو للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك فالمعرفة سبب فى كونه مؤمنا الا للايمان حتى يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمسبب فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا وان حملنا الايمان فى كلامه

فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام) (ش) يعنى أنه يجب شرعا على كل مكلف وهو البالغ العاقل أن يعرف ماذكر لانه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لايمانه

على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة فى أنها للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا أى محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالمعرفة سبب فى الايمان أى سبب عادى لان الشأن أن من عرف شيئا وجزم به يحدث به نفسه لا عقلى اذ لا يلزم من المعرفة الايمان أى حديث النفس ألا ترى أن الكفار الذين كانوا فى زمنه عليه الصلاة والسلام كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم و يعتقدون اعتقادا جازما أنه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم ايمان بالمعنى المذكور أى حديث النفس وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والأنفة وتفسير الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل ان قلنا ان المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لاصله ان قلنا ان المقلد غير مؤمن فتدبر (قوله على بصيرة فى دينه) البصيرة فى الأصل معرفة الحق بالدليل والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمنا أى حالة كونه كائنا على معرفة أى متلبسا بالمعرفة فى دينه وحاصله أن المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه ومتلبسا بالمعرفة فى دينه أى لاصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله تعالى وفى حق رسله (قوله اشارة الى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة ولا يكفى فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الايمان بالوجوب علم أن ما عدا المعرفة من التقليد فى العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفى فى الخروج من عهدة الطلب ويكون الشخص بذلك آثما (قوله الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله المطابق) أى المطابق متعلقه وهو النسبة المعتقدة اذ المطابقة انما تعتبر بين النسبة المعتقدة و بين النسبة التى فى نفس الأمر وهو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفى قدم العالم فان نسبته المعتقدة غير مطابقة لما فى الواقع (قوله عن دليل) أى الناشئ ذلك الجزم عن دليل أى أو ضرورة كالجزم بأن الواحد نصف الاثنين وكالجزم بأن هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك ممن وقع بصره عليه من غير قصد ففى كلام الشارح حذف أو مع ما عطفت أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر والا لزم أن يكون الحد الاول غير جامع والحد الثانى وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل ولا حاجة لهذا لان ما ذكر من التعريف انما هو تعريف للمعرفة المطلوبة فى هذا المقام وهى معرفة الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله وفى حق رسله وهى لا تحصل الا عن دليل وليس شىء منها ضروريا وهذا لا ينافى أن المعرفة مرادفة للعلم وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل ومنها ما يكون عن ضرورة لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت (قوله ولا يكفى فيها التقليد) أى ولا يكون التقليد فى عقائد الايمان كافيا فى الخروج من الاثم بحيث ان المقلد فيها لا يعاقب وجزمه هنا بأن التقليد فى العقائد غير كاف فى الخروج عن الاثم لا ينافى ما سيذكره من الخلاف لان عدم الاكتفاء فى الخروج عن الاثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لان الاثم هنا صادق بأن يكون كفرا أو غير كفر وحاصل ما ذكره من الخلاف أقوال ثلاثة قيل ان المعرفة فى العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا فان قلد فيها كان مؤمنا عاصيا وقيل ان محل وجوبها وجوب الفروع ان كان فيه أهلية للنظر والا فلا تجب وعلى هذا فالمقلد ان كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا وان لم يكن فيه أهلية كان مؤمنا غير عاص وقيل ان المعرفة فى العقائد واجبة وجوب الأصول وحينئذ فالمقلد كافر لانه متى قيل هذا الشىء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا والمصنف اعتمد القول الأخير فى الكبرى ولكنه غير مسلم والحق القول الثانى وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع ان كان فيه أهلية وأما القول الأول المفيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبنى على القول بجواز التكليف بما لا يطاق أو أنه مبنى على ان كل مكلف فيه أهلية للدليل الجلى (قوله ولا يكفى فيها) أى

على بصيرة فى دينه وانما قال يعرف ولم يقل يجزم اشارة الى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة وهى الجزم المطابق عن دليل ولا يكفى فيها التقليد وهو الجزم المطابق

في عقائد الايمان التقليد أي وأما الفروع فيكفي فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد
المجتهد فيها والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع فانه لا يشترط
فيها المطابقة لما في نفس الأمر لأن الذي أفاده المجتهد المقلد بالفتح انما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقا
لما في نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فأولى من قلده فيه ولا يلزم من كون المقلد في الفروع
جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذي قلده لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذي
قلد فيه وان لم يكن مطابقا لما في نفس الأمر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل
يظنه ان قلت اذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ
كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع قلت محل كون الخطأ لا يتبع اذا قطع بأنه خطأ وما استفاده
المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (قوله في عقائد الايمان) لا حاجة له مع قوله فيها (قوله بلا دليل)
متعلق بالجزم أي الجزم المتلبس بعدم الدليل (قوله والى وجوب المعرفة الخ) أنت خبير بأن المعرفة
ليست فعلا على الصحيح بل كيف لأنها من قبيل المعارف والعلوم وحينئذ فلا يتعلق بها الايجاب نعم
يتعلق بتحصيلها بمباشرة الاسباب ورفع الموانع (قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد) أي في الخروج
من الاثم كان اثم كفر أو عصيان والمراد الاثم ولو في الجملة أي في بعض الاحوال وحينئذ فقوله وعدم
الاكتفاء بالتقليد صادق بالاقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقدير اندفع ما يقال ان أريد عدم الاكتفاء
بالتقليد في الخروج من اثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الأول دون الثالث وان أريد
عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من اثم الكفر ناسب القول الثالث دون الأول وان أريد عدم
الاكتفاء بالتقليد من الخروج من اثم الكفر واثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه أهلية النظر أم لا ناسب
القول الأول والثالث دون الثاني المفصل فتأمل (قوله جمهور أهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن
غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكره مالكا مع أنه ليس من المتكلمين لأن المراد بهم العلماء
الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التي أوردها المبتدعة انما صدرت
منهم بعد الأئمة الأربعة كذا قيل وقد يقال بل الظاهر أنه أراد جمهور أهل العلم من المتكلمين وليس
في كلامه ما يقتضي أن مالكا من المتكلمين بل بعد ما عزاه لهم عزاه لمالك أيضا تقوية لأنه امام جليل (قوله
كالشيخ الاشعري) اسمه علي وكنيته أبو الحسن وهو مالكي المذهب كالباقلاني وأما امام الحرمين فهو
شافعي (قوله المقلد مؤمن الا أنه عاص) أي فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها
أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية النظر أولا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز ورد بأنا
لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع في أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لأن
صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجلي الذي تحصل معه الطمأنينة
بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيئا فقلته والدليل الجلي متيسر لكل أحد وهذا القول
مبني على أن أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق وبهذا يندفع ما أورده يس هنا (قوله
التي ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على
شروط الانتاج (قوله وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصي الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب
الفروع على من فيه أهلية النظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد (قوله المقلد ليس بمؤمن أصلا) أي بل
هو كافر وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة في المؤمن العاصي انه يخلد في عذاب غير عذاب
الكفر اذ لا قائل بذلك في المقلد كما قاله ابن عرفة وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فانه موجود فيحمل
كلام الشارح عليه وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الأصول فمن لم يحصلها يكون كافرا وهذا

في عقائد الايمان بلا دليل والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك أيضا ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن الا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصي الا اذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا

القول مبنى على أن النظر شرط فى الايمان وأن الايمان المعرفة أوحديث النفس التابع للمعرفة على ماسبق ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط (قوله وقد أنكره بعضهم) أى وقد أنكر القول بعدم ايمان المقلد بعضهم وهذا خلاف ماصححه فى شرح الكبرى من كفره وادعى الاجماع عليه وقد علمت ماهو المعتمد من تلك الاقوال واعلم أن الخلاف فى المقلد فى كفره وعدم كفره انما هو بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة لأنه فى الدنيا لاقائل بأنه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا قال الشاوى وهذا الخلاف الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذى فى المعتزلة فى أنهم كفار أومؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى أهلها تجرى عليهم أحكام الكفار فى الدنيا أم لا وأما فى الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله (قوله ولامام الحرمين الخ) لما كان كلام امام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجهور من الخلاف فى ايمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بما يزيل المخالفة حيث قال قلت الخ (قوله يسعه للنظر فيه) الضمير المستتر فى يسعه للزمان والبارز لمن عاش والجلة صفة لزمن والرابط الضمير المستتر وفى بعض النسخ يسعه النظر من غير لام جر وهى مشكلة الا أن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أى يسعه للنظر (قوله ونظر) أى وعرف (قوله وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه) ظاهره ولوكان عنده اعتقاد لكونه مقلدا وهذا صريح فى أن المقلد كافر اتفاقا فيخالف ما تقدم له من الجزم بالخلاف فى كفره وعدم كفره ثم ان ماذكره من عدم صحة الايمان فى هذا القسم مقيد بما اذا كان تركه للنظر اختيارا ولم تحصل له المعرفة بالهام من الله (قوله ففى صحة ايمانه قولان) انما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة فانه قد يقال انه لما لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه (قوله والأصح عدم الصحة) أى نظرا لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب ونظير ذلك فى الجلة المرأة فى نهار رمضان تصبح مفطرة وهى طاهرة ثم تحيض فى يومها ذلك فانها عاصية وان ظهر أنه لم يمكنها اتمام الصوم (قوله ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الايمان أصلا) أى والذى جرى فيه الخلاف فيمن عنده جزم فقوله ولعل الخ جمع بين كلام امام الحرمين وماقبله وانما ترجى الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال كلام الشامل أن يخص بما لاجزم له عنده كما قال الشارح وأن يعمم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم هذا وفى كلام الشارح شئ وذلك لأن من لاجزم عنده صادق بالظان والشاك فى العقائد والمتوهم لها والمعتقد لضدها وخالى الذهن عنها لكونه نشأ بعيدا عن أهل الاسلام بالمرة وهذا وان ظهر فى القسم الثانى وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسع فيه النظر وترك لا يظهر بالنسبة للقسم الأول وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر ونظر لأن هذا عنده جزم فلا يصح أن يحمل على من لاجزم عنده الصادق بالخسة المتقدمة ولا يظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالايمان وذلك لأنه من عاش بعد البلوغ زمنا لا يسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أو أعرض عن النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أوشك فيها أو توهمها أو جزم بضدها أوكان خالى الذهن عنها كيف يقال بصحة ايمانه بل هذا كافر قطعا وأجيب بأن المراد بقوله ولعل هذا التقسيم أى ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثانى والثالث والرابع فيمن لاجزم عنده بدليل أن الأول عنده جزم ويراد بالايمان فى الثالث والرابع على أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلاينافى أنه كافر فى الواقع ولاغرابة فى عدم مؤاخذة من اعتقد الضد والشك ونحوه لأنه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع للنظر غاية أمره أن يكون كأهل الفترة وهذا الجواب الذى ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل كلام امام الحرمين على المقلد الجازم كما فى الذى قبله ويكون ماذكره امام الحرمين من عدم الخلاف فى كفر المقلد طريقة والذى قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلأهل هذا الفن طريقتان

وقد أنكره بعضهم ولامام الحرمين فى الشامل تقسيم المكلفين الى أربعة أقسام فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر فيه ونظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه ومن عاش بعده زمنا لا يسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر ففى صحة ايمانه قولان والاصح عدم الصحة قلت ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الايمان أصلا

طريقة

طريقة تحكى الخلاف فى ايمانه وكفره وطريقة تحكى الاتفاق على كفره كذا قرر شيخنا العلامة العدوى وذكر الشيخ الملوى ماحاصله أن تقسيم امام الحرمين يحتمل أن يكون فى المقلد والغافل والساهى والذاهل ليخرج معتقد الضد والشاك أى انهم اما أن ينظروا نظرا كاملا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول واما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان الى آخر ماذكره امام الحرمين وتكون حكاية الاجماع على كفر المقلد طريقة لامام الحرمين (قوله ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفى أى فيمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفيا (قوله وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم ثم ان المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض بجعله ابن أبى جمرة ومن بعده من المتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لانه ليس فى كلامه ما يقتضى أنهم منهم بل بعد ما ذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لاصحاب هذا القول (قوله الى أن النظر) أى ومثله المعرفة التابعة له (قوله ليس بشرط فى صحة الايمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة وقوله بل وليس بواجب أصلا رد للقول الاول والثانى من أقوالهم (قوله وانما هو) أى النظر من شروط الكمال فقط أى ومثله المعرفة التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة وقوله فقط اسم فعل معناه انته عن ذكر غيره فلا تقل انه شرط فى صحة الايمان ولا فى الخروج عن الاثم مطلقا ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه بل قل انه غير واجب أصلا بل شرط كمال (قوله وانما هو من شروط الكمال) أى انه مندوب وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الاجمالى فان أتى بالتفصيلى فهو فى ضمنه وزاد خيرا وأما الدليل التفصيلى فهو فرض كفاية على الأمة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب ولا ينبغى أن يقال على القول بالندب ان الدليل الجلى مندوب على العين والتفصيلى مندوب على الكفاية بقى شئ وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب فى حال فيقتضى أن التقليد هو الواجب ابتداء وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب الا أن يقال انه من شروط الكمال عند وجود التقليد وأما عند عدمه فله جهتان فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولا وواجب من جهة انه تأدى به ما هو أولى مما يتأدى بالتقليد اه يس (قوله يدل عليه الكتاب والسنة) أى فقد ورد فيهما الامر بالنظر فى مواضع كثيرة والامر اذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته تفيد القطع بالوجوب والوجوب محتمل للشرطية وغيرها اذ الوجوب أعم منها والاعم لا اشعار له بأخص معين ولذا قال مع التردد الخ (قوله وجوب النظر) أى الموصل لمعرفة العقائد ومثله المعرفة بها لانها تابعة له والتابع يعطى حكم المتبوع (قوله فى كونه شرطا فى صحة الايمان) أى فيكون واجبا وجوب الأصول وقوله أولا فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذى ذكره هنا هو عين ما ذهب اليه جمهور أهل العلم سابقا واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع و يوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة و يقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق والحق بأن المطابقة معتبرة فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع لحكمه (قوله والراجح أنه شرط) يعنى فى صحة الايمان بمعنى أنه لا يوجد الايمان ولا يتحقق الا اذا نشأ عن نظر وأما اذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الايمان و يحصل الخلود فى النار وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح وأن الراجح أن النظر واجب وجوب الفروع فى حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالمقلد الذى فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط وايمانه منج له من الخلود فى النار وأما ان كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص (قوله وقد عزا الخ) أشار بذلك الى ضعف القول بأن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان بل شرط كمال وأن التقليد كاف فى عقائد الايمان حيث نسبه

ولو بالتقليد وذهب غير الجمهور الى أن النظر ليس بشرط فى صحة الايمان بل وليس بواجب أصلا وانما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولى ابن أبى جمرة والامام القشيرى والقاضى أبو الوليد بن رشد والامام أبو حامد الغزالى وجماعة والحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد فى كونه شرطا فى صحة الايمان أولا والراجح أنه شرط فى صحته وقد عزا

ابن العربى للمبتدعة ولايخفى مناسبة هذه الجملة للجملة التى قبلها وهى قوله والراجح أنه شرط فهى كالتأكيد فى المعنى لأرجحية كون النظر شرطا فى صحة الايمان (قوله ابن العربى) اعلم أن ابن العربى اثنان وكل منهما اندلسى الاول الذى قيل فيه خزانة العلم وقطب المغرب هو الامام أبو بكر بن العربى الفقيه صاحب العارضة والتفسير والثانى محيى الدين بن العربى الصوفى صاحب الفتوحات المكية وقد يفرق بينهما فيقال فى الاول ابن العربى بال وفى الثانى ابن عربى بدون أل وكان الاول معاصرا لابن رشد اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا على العتبية فى الفقه فقال له ابن العربى بم سميت كتابك فقال له ابن رشد سميته بالبيان والتحصيل فقال له ما بينت وما حصلت يا ابن الأمة وطرحه له فاتفق بعد ذلك أن ابن العربى ركب البحر فى سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربى يقول يدك يا ابن رشد ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق وهو المراد هنا فى كلام الشارح (قوله فى كتابه المتوسط) لابن العربى الفقيه ثلاثة كتب فى فن الكلام كتاب كبير وكتاب صغير وكتاب متوسط وقوله فى الاعتقاد بدل من قوله فى كتابه المتوسط أى فى مبحث الاعتقاد (قوله علمكم الله) جملة دعائية (قوله أن هذا العلم) أى العلم بعقائد التوحيد (قوله لايحصل ضرورة) أى لايحصل بالضرورة أى لاتكون الضرورة طريقا موصلة اليه فى حق كل المكلفين وهذا لاينافى أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص واعلم أن العلم الضرورى يطلق على ماحصل بغير نظر واستدلال وان حصل بطريق الكسب كعلمك بأن السقف مركب من خشب ومسامير الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارا ويطلق على ماحصل بغير اختيار فى طريقه كعلمك بأن هذا الشىء حجر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو المراد هنا فقوله لايحصل ضرورة أى اضطرارا من غير قدرة على رفعه (قوله ولا الهاما) الالهام القاء شىء من الخير فى القلب بطريق الفيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يرادمنه مجرد الالقاء أى ولا يحصل هذا العلم بالقاء الله له فى القلب أى ليس القاء الله طريقا موصلا لحصوله واعلم أن المنفى كون الالهام طريقا موصلة لحصول النسبة لكل الناس فلاينافى أن بعض الخواص يلقى الله تعالى معرفة العقائد فى قلبه بدون نظر واستدلال (قوله ولا يصح التقليد فيه) أى لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه أى موصلة له (قوله ولا يجوز أن يكون الخبر) أى الكتاب والسنة طريقا موصلة اليه هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ماتتوقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل وأما هذه الستة فان طريق العلم بها الخبر كما سيأتى (قوله ورسمه) أى النظر أى تعريفه بالرسم (قوله الفكر) هو حركة النفس فى المعقولات كحركتها فى حدوث العالم أو فى وجود الاله وأما حركتها فى المحسوسات كحركتها فى سقف البيت مثلا فيقال له تخييل وقوله المرتب فى النفس أى المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل ويحتمل أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب فى النفس (قوله على طريق) متعلق بقوله المرتب وتلك الطريق هى تقديم الصغرى على الكبرى والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتويا على شروط الانتاج المذكورة فى فن المنطق واحترز بقوله المرتب عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمى نظرا واحترز بقوله على وجه يفضى الخ عما لو كان الترتيب خارجا عن الاشكال الأربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيه كأن يكون من جزئيتين سالبتين فانه لايسمى نظرا (قوله يفضى الى العلم) أى يؤدى الى العلم أى ان كانت المقدمات كلها يقينية كما فى قولك العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث أو الى الظن ان كانت المقدمات كلها ظنية أو بعضها ظنيا وبعضها يقينيا كما فى قولك هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح سارق واذا علمت أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن تعلم

ابن العربى القول بأنه تعالى يعلم بالتقليد الى المبتدعه ونصه فى كتابه المتوسط فى الاعتقاد اعلموا علمكم الله أن هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا الهاما ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا اليه وانما الطريق اليه النظر ورسمه أنه الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى الى العلم أو الظن

ان فى التعريف حذف أو مع ماعطفت أو أن المراد بالعلم مطلق الادراك أعم من كونه علما أو ظنا بدليل قوله بعد أو غلبة ظن فى المظنونات وماذكرناه من أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن ظاهر اذا كان المترتب قياسا وان كان المترتب تعريفا أدى الى العلم فقط كما فى قولك فى تعريف الانسان حيوان ناطق فانه يؤدى الى العلم بحقيقة الانسان وهو مجهول تصورى (قوله يطلب به) أى يحصل بذلك الفكر (قوله من قام به) من فاعل يطلب والذى قام به الفكر الذى هو فاعل الطلب النفس أو الهيكل الانسانى الذى هو النفس والجسد وفى قوله من قام به اشارة الى أن المعنى انما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة (قوله فى العلميات) أى فى المسائل التى لا يكتفى فيها الا العلم كالعقائد (قوله فى المظنونات) أى فى المسائل التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل الفرعية (قوله ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع فى بيان المانع من كون كل من الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا موصلة للعلم بعقائد التوحيد فقوله ولو كان هذا العلم أى العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة أى قهرا بدون اختيار (قوله لأدرك ذلك جميع العقلاء) أى لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لأنه لا سبب له خاص ولأنه لو لم يحصل ذلك العلم فى كل أحد مع فرض أنه لا طريق له الا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لأنه بمثابة أن يقال افعل يا من هو ملجأ للفعل أو يا من لا قدرة له على الفعل أى لكن التالى باطل بالمشاهدة فكذا المقدم ان قلت ان الملازمة ممنوعة لأن السوفسطائية لم يدركوا الضروريات كما مشى عليه المصنف فى شرح مختصر المنطق قلت انه أراد بجميع العقلاء أكثرهم أو أن ابن العربى يقول ان السوفسطائية عقلاء وانكارهم للضروريات عناد منهم فلا يلتفت لهم (قوله أو الهاما) أى ولو كان ذلك العلم يحصل بالالهام (قوله لوضع الله الخ) أى لكن التالى باطل بالمشاهدة اذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم فالمقدم مثله (قوله كل حى) أراد به البالغ العاقل بدليل قوله ليتحقق به التكليف فهو من اطلاق العام وارادة الخاص (قوله ليتحقق به التكليف) هذا بيان للملازمة وحاصله أن المعرفة مكلف بها ولو انحصر تحصيلها فى الالهام للزم الوضع المذكور أعنى وضع الله العلم بالعقائد فى قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف أى أثر التكليف وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لأن التكليف الالزام بما فيه كلفة والا كان التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه (قوله نوع ضرورة) أى نوع من أنواع ذى الضرورة أى نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لأن العلم الضرورى بالمعنى الثانى السابق وهو الحاصل قهرا بدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالالهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الالهام كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشئ حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد (قوله وقد أبطلنا الضرورة) أى وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء (قوله ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد) أى لا يصح أن يقال ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم بمعرفة الله (قوله كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للنفى (قوله لأنه لو عرف بالتقليد) هذا اشارة الى قياس شرطى حذفت استثنائيته وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم الشرطية وأصل التركيب هكذا لو كان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالى باطل فكذلك المقدم أما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالى الذى هو الاستثنائية أن المقلد لا يخلو اما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم وكلاهما لا يصح لأنه ان قلد واحدا مثلا دون غيره لزم عليه الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله والترجيح من غير مرجح باطل فليكن ما أدى اليه من تقليد البعض دون البعض الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا وان قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد لأن أقوال المقلدين بالفتح متنافية

يطلب به من قام به علما فى العلميات أو غلبة ظن فى المظنونات ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء أو الهاما لوضع الله تعالى ذلك فى قلب كل حى ليتحقق به التكليف وأيضا فان الالهام نوع ضرورة وقد أبطلنا الضرورة ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد كما قال جماعة من المبتدعة لأنه لو عرف بالتقليد

لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والانقياد اليه من الآخر كيف وأقوالهم متضادة ومختلفة ولا يجوز أيضا أن يقال انه يعلم بالخبر لأن من لم يعلم الله تعالى كيف يعلم أن الخبر خبره فثبت أن طريقه النظر وهو أول واجب على المكلف اذ المعرفة أول الواجبات ولا تحصل الا به فبضرورة تقديمه عليها تثبت له صفة الوجوب قبلها وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الامة ضرورة (فصل)

أى والجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد باطل فليكن ماأدى اليه من تقليد الكل الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا فالحاصل أن حصول العلم عن التقليد يؤدى اما الى الترجيح بلا مرجح واما الى الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد (قوله لما كان الخ) أى لحصل العلم به لكن التالى باطل لأنه اما أن يقلد الكل أو البعض وكلاهما لا يصح لأنه ان قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر فما نافية وقوله وأقوالهم الخ أى وان قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لأن أقوالهم متضادة مختلفة فقوله لما كان قول واحد الخ تعليل لعدم صحة تقليد البعض وقوله وأقوالهم الخ تعليل لعدم صحة تقليد الكل (قوله وأقوالهم) أى المقلدين بفتح اللام كأبى الحسن الأشعرى وأتباعه القائلين بأن الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وأنه يرى فى الآخرة وكالجبائى وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات وأنه لا يرى فى الآخرة وقوله ومختلفة عطف تفسير (قوله كيف يعلم) أى لا يعلم فالاستفهام انكارى بمعنى النفى أى لأن من لا يعلمه لا يعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به ولو كان الخبر طريقا الى العلم به للزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله للزم الدور لأن العلم به تعالى يتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى فكل من العلمين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال فما أدى اليه من كون الخبر طريقا الى العلم به محال وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا الى العلم به وهذا فى غير السمع والبصر والكلام ولوازمها فانها تعلم بالخبر كما يأتى (قوله فثبت) أى فاذا بطل كون الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر أى الصحيح المركب من مقدمات يقينية لأن النظر قد يطلب به الظن كما مر والمطلوب هنا انما هو العلم اليقينى (قوله وهو أول واجب على المكلف) أى أول واجب وسيلة فلا يعارض قوله بعد ان المعرفة أول الواجبات لأن المراد به أنها أول واجب قصدا ان قلت على أن الايمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا بل هو الايمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر وان كانت وسيلة للايمان الذى هو حديث النفس (قوله اذ المعرفة الخ) علة لكون النظر أول واجب (قوله فبضرورة تقديمه الخ) فيه أن ضرورة تقديمه عليها انما تقتضى توقفها عليه فقط لا اثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الأولى أن يقول فبضرورة أنها لا تحصل الا به أو أنها متوقفة عليه ثبت له صفة الوجوب قبلها لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم ان ماذكره الشارح من ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبنى على أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد فعندنا أمران أمر تعلق بالنظر وأمر تعلق بالمعرفة والتحقيق عند الأصوليين أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر وحينئذ فليس عندنا الا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح ان النظر أول واجب ولا قوله فثبت له صفة الوجوب قبلها (قوله وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الامة ضرورة) هذا مرتبط بقوله اذ المعرفة أول الواجبات أى وانما حكمنا عليها بأنها أول الواجبات لأن ايجابها معلوم من دين الامة بالضرورة فبعد أن بين وجه كون النظر واجبا شرع فى بيان وجوب المعرفة فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة ومراده بالضرورة الشهرة أى ان وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر بديهى يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة وقال أنها شرط كمال والتقليد يكفى فى عقائد التوحيد (قوله فصل) هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربى وانما

ومع أنا نقول ان المعرفة واجبة وان النظر الموصل اليها واجب فان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ر به تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح فى صفاته فانه مؤمن موحد ولكن هذا لا يصح فى الأغلب الا لناظر ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده فلابد عندنا أن يعلم كل مسئلة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل علمه

فصل بين الكلام السابق واللاحق بلفظ فصل لأن الكلام السابق يفيد عدم الاكتفاء بالتقليد والكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به (قوله ومع أنا نقول) يحتمل أن الواو زائدة ومع متعلقة بيقول الثانى وأن ومادخلت عليه مؤولة بالمصدر والفاء فى قوله فان واقعة فى جواب شرط مقدر داخلة على قول محذوف أى اذا عرفت ماتقدم فنقول ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ر به الحق فهو مؤمن مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ أى وقوله مخالف لقولنا اذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخلة على قول محذوف ومع متعلقة بذلك القول المحذوف وأن ومادخلت عليه مؤولة بمصدر وقوله فان بعض أصحابنا الفاء فيه زائدة وان بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أى ونقول مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ر به الحق فهو مؤمن أى وقوله مخالف لقولنا لأن مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر (قوله أن المعرفة) أى فى عقائد التوحيد واجبة أى ومقتضى ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها (قوله أن من اعتقد فى ر به) أى اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لا عن النظر (قوله الحق) أى الاعتقاد الحق أى الصحيح أو النسبة الحق أى المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله والثانى أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الاقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك (قوله وتعلق به اعتقاده) أى وتعلق اعتقاده بر به وهذا عطف لازم على ملزوم لأنه يلزم من اعتقاده الحق فى ر به تعلق اعتقاده به (قوله على الوجه الصحيح) أى المطابق للواقع (قوله فانه مؤمن موحد) ظاهره من غير اثم يلحقه بناء على أن المعرفة غير واجبة وحينئذ فهذا القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر الموصل اليها و بالاكتفاء بالتقليد (قوله ولكن هذا) أى ما اقتضاه قوله فانه مؤمن موحد من ثبوت الايمان له لا يصح فى الاغلب الخ وهذا الاستدراك من كلام ابن العربى أتى به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضته عبارة ذلك البعض من ثبوت الايمان له وفى بعض التقارير ترجيع اسم الاشارة للاعتقاد الصحيح فقوله لكن الخ اعتراض من ابن العربى على ذلك البعض (قوله لا يصح) أى لا يثبت (قوله فى الأغلب) قضيته أنه يصح ذلك فى الغالب والمساواة والنادر مع أن القصد أنه لا يصح أصلا فالمناسب حذف قوله فى الأغلب (قوله ولو حصل) أى هذا وهو الاعتقاد الصحيح أى ولو فرض حصوله كما يفرض المحال لغير ناظر الخ وحينئذ فلا يقال ان قوله ولو حصل ينافى ماسبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح الا لناظر (قوله يتخلخل) أى يتزلزل اعتقاده بعروض ماينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه (قوله فلابد) أى فيجب أن يعلم الخ وهذا مفرع على ماقبله وحيث كان الأمر كما ذكر فلابد الخ فتكون المعرفة واجبة والنظر الموصل اليها واجبا وهو ماقلناه قال الشيخ يحيى فى قوله فلا بد أصله فى الاثبات بد الأمر فرق وتبدد تفرق وجاءت الخيل بددا أى متفرقة فاذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما دائما فصار أحدهما واجبا للآخر ومن ثم فسر والابد بوجب فاعرف ذلك اه (قوله كل مسئلة) أى وجبت علينا معرفتها (قوله بدليل) أى قطعى وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية والمراد بالدليل مايشمل الجلى وقوله واحد بيان لأقل مايكفى (قوله ولا ينفعه اعتقاده الخ) أى وحينئذ فالمقلد كافر عند ابن العربى وقوله ولا ينفعه الخ لازم لما قبله (قوله علمه) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا ليصدر أو بالجر باضافة دليل اليه واضافة الدليل اليه من حيث ان الدليل مفيد له فالاضافة لادنى ملابسة وفاعل يصدر ضمير يعود على الاعتقاد والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون اظهارا فى محل الاضمار وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه للشخص المعتقد

فلو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالبارى تعالى كما ينبغى وعجز عن النظر فقال جماعة منهم انه يكون مؤمنا وان تمكن من النظر ولم ينظر قال الاستاذ أبو اسحق يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر و بناه على أصل الشيخ أبى الحسن فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر ان شاء الله تعالى وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندى ولا أعلم صحته الآن فان قيل قد أوجبتم النظر قبل الايمان على ما استقر من كلامكم فاذا دعى المكلف الى المعرفة

واسم الاشارة فى قوله بذلك عائد على كل مسئلة و يصح أن يكون علم فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد على الشخص المعتقد والجملة صفة لدليل والضمير البارز عائد على كل مسئلة واسم الاشارة عائد على الدليل و يكون اظهارا فى محل الاضمار ويحتمل أن الضمير البارز عائد على الدليل واسم الاشارة عائد على كل مسئلة والباء بمعنى اللام متعلقة بدليل وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل (قوله فلو اخترم) مبنى للمجهول أى فلو اخترمته المنية أى عاجلته قبل مضى زمان يسع النظر فيه أى ان ما قلناه من أنه لا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل ظاهر اذا لم يخترم فلو اخترم الخ فالضمير فى اخترم لمن يعتقد فى ربه الاعتقاد الحق الخ (قوله كما ينبغى) أى على الوجه الذى ينبغى (قوله وعجز عن النظر) يحتمل أن تكون الواو باقية على حالها عاطفة على اخترم من عطف المسبب على السبب أى وعجز عن النظر فى ذلك الزمان الذى اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له و يحتمل أن تكون بمعنى أو أى فلو اخترم قبل أن ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلا لقوله اخترم (قوله فقال جماعة منهم) أى من أصحابنا (قوله وان تمكن من النظر) هذا مفهوم عجز أى وان اخترم وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه فى ذلك الزمن ولم ينظر وهذا على جعل الواو فى قوله وعجز باقية على حالها وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وان لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر (قوله مؤمنا عاصيا بترك النظر) أى فيكون النظر واجبا وجوب الفروع عنده (قوله و بناه) أى و بنى الاستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبى الحسن الاشعرى وأصل الشيخ قيل هو أن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان وانما هو شرط فى الخروج من الاثم (قوله والاخترام) الواو اما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق فى قوله وعجز من الاحتمالين (قوله فظاهر) أى فظاهر صحته وانما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول انه يجوز التكليف فى العقائد بما لا يطاق وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لأن المسئلة ظنية ولهذا لم يقيد أولا (قوله وتركه) عطف على القدرة أى مع تركه (قوله فيه نظر عندى) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن أن يتخلخل اعتقاده (قوله ولا أعلم صحته الآن) أى ولا أعلم صحة هذا القول الآن وأتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد يتغير اجتهاده فيقول ان ايمان المقلد صحيح فيكون الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف أنه كان أولا يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة ايمانه والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن وان تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الاستاذ وكافر عند ابن العربى (قوله فان قيل الخ) منشأ هذا السؤال قوله فيما سبق فلضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها فقوله قد أوجبتم النظر قبل الايمان أى قبل وجوب الايمان وقوله على ما استقر من كلامكم أى على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وفيه أن الذى فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الايمان كما قال وقد يجاب بأن المراد بالايمان نفس المعرفة كما هو قول أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد واذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التى هى متبوعة للايمان فليكن واجبا قبل الايمان الذى هو تابع للمعرفة أو المراد بحديث النفس التابع للمعرفة ولكن فى كلامه حذف مضاف والاصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الايمان وهو المعرفة وقد تقدم أن المعرفة سبب عادى لحديث النفس لأن الشأن أن الانسان اذا اعتقد شيئا اعتقادا جازما ناشئا عن دليل يحدث به نفسه (قوله فاذا دعى المكلف) ببناء الفعل للمجهول وقوله الى المعرفة أى الى مسببها وهو الايمان أو الى المعرفة نفسها بناء على أنها الايمان أى فاذا طلب من المكلف الايمان أى تحصيله قال الشيخ الملوى والكلام فى الكافر الأصلى المعاند المجبور

فقال حتى أنظر فانا الآن فى مهلة النظر وتحت ترداده ماذا تقولون أتلزمونه الاقرار بالايمان فتنقضون أصلكم فى أن النظر يجب قبلها أم تمهلونه فى نظره الى حد يتطاول به المدى فيه أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص فالجواب أنا نقول أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لاتعلم صحته يؤدى الى التسوية بين النبي والمتنبي

على الاقرار أما من أراد الدخول فى الاسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له أسلم ثم انظر لأن ذلك أدعى له الى النظر (قوله فقال) جواب اذا (قوله حتى أنظر) أى فقال لا أومن حتى أنظر فحتى غائية أو المعنى فقال حتى أنظر فأومن فحتى ابتدائية وهى ومابعدها فى محل نصب مقول القول (قوله فانا الآن) أى فى هذا الزمان الحاضر (قوله فى مهلة النظر) أى فى سعة النظر أى فى زمن واسع للنظر لاضيق (قوله وتحت ترداده) أى تكراره مرة بعد أخرى أى و بصدد تكريره مرة بعد أخرى (قوله ماذا تقولون) يحتمل أن ما استفهامية مبتدأ وذا اسم موصول خبر ما الاستفهامية وجملة تقولون صلته والعائد محذوف أى ما الذى تقولونه و يحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامى مبتدأ وجملة تقولون خبره (قوله أتلزمونه الاقرار بالايمان) أى بأن يقول آمنت وصدقت بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فتنقضون أصلكم) أى فتبطلون قاعدتكم (قوله فى أن النظر) فى بمعنى من أى من أن النظر وهو بيان للاصل وقوله قبلها أى قبل المعرفة التى هى الايمان أو التابع لها الايمان على مامر (قوله أم تمهلونه الخ) أى كأن تقولوا له انظر حتى يريد الله الفتح عليك أو حتى يهديك الله للأدلة ولوجه الدلالة (قوله الى حد) أى الى أمر محدود كان يحدد بارادة الله الفتح عليه أو بهدايته اياه للادلة ولوجه الدلالة كما مثلنا (قوله يتطاول به المدى فيه) أى يتطاول بالمكلف الزمان فى ذلك أى فى انتظار وقت ذلك الحد كارادة الله الفتح عليه أى أو تمهلونه الى حد يطول عليه فى انتظار وقت ذلك الحد الزمن للجهل بالوقت الذى يحصل فيه ذلك الحد وكأنه قيل أو تمهلونه الى حصول أمر مجهول وقت حصوله وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة (قوله أم تقدرونه) أى النظر وقوله بمقدار أى كثلاثة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقر بالايمان (قوله فتحكمون عليه) أى على المكلف (قوله بغير نص) لو قال بغير دليل كان أولى اذ التقدير لايتعين أن يكون بنص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس وحاصل السؤال أن المكلف اذا طلب منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر فاما أن تلزموه الاقرار بالايمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة واما أن تمهلوه لمدة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة واما أن تمهلوه مدة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم (قوله فالجواب أنا نقول الخ) حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص المطلوب بالايمان اذا ادعا الامهال الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لاتعلمه فاسمعه ونسرده عليه فى الحال فان أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ماأنتجه هذا الدليل الذى سرد على حكم عليه بالاسترشاد وان امتنع من اعتقاد ماأنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ماأنتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف (قوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة) أى قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أى فباطل بدليل ماذكره من التعليل بعد أى وحيث كان باطلا فلا نلزمه بالاقرار بالايمان اذا طلب النظر فبطل الشق الاول من الترديد وقوله أما القول الخ هذا تمهيد وتوطئة للجواب الذى ذكره فى قوله وأما اذا ادعا المطلوب الخ فان هذا هو جواب السؤال فى قوله ماذا تقولون الخ (قوله لان الزام التصديق بما) أى بنسبة كالنسبة فى قولنا الله واحد ومحمد رسوله وقوله لاتعلم صحته أى مطابقته لما فى نفس الأمر لأن الفرض أنه لادليل عنده (قوله يؤدى الى التسوية بين النبي والمتنبي) أى بين من كان نبيا بحق ومن يدعى النبوة كذبا أى يؤدى الى أن يسوى بين كل منهما فى الايمان به لانه لا يعرف الحق من الباطل والحاصل أن هذا الشخص الذى طلب منه الايمان فقال أمهلونى وطلب النظر لو قلنا له صدق بكذا وكذا من العقائد التى لايعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لأدى ذلك الى أن يسوى بين النبي والمتنبي فى الايمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل والتسوية بينهما باطلة فيكون ماأدى اليها من الزام

التصديق بما لا تعلم صحته باطلا (قوله وأنه يؤمن أولا) عطف على التسوية أي و يؤدى الى أن يصدق أولا من غير دليل ثم يشرع فى النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء فى قوله فينظر (قوله فيتبين له الحق فيتمادى) أى فاما أن يتبين له أن ماصدق به حق وذلك اذا نظر فى الدليل من جهة الدلالة فيستمر على ايمانه السابق الذى حصل (قوله أو يتبين له الباطل الخ) أى واما أن يتبين له أن ماصدق به باطل لكونه نظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الايمان الحاصل بالالزام وهو الكفر كما أشار له بقوله وقد اعتقد الكفر أى وقد كان معتقدا للكفر قبل الايمان الحاصل بالزام فقوله وقد اعتقد الكفر أى والحال أنه قد اعتقد الكفر بين به ما كان عليه قبل ذلك الايمان الحاصل بالالزام والحاصل أن الزامه التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الى سلوك طريق مخيفة وهو النظر لأن الشخص تارة ينظر فى الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ وسلوك طريق مخيفة لا يصح فما أدى اليه لا يصح (قوله وأما اذا دعا الخ) هذا شروع فى الجواب ودعا مبنى للفاعل وفاعله المطلوب و بالايمان متعلق بالمطلوب وقوله الى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أى واذا دعاأى طلب من طلبنا منه الايمان الامهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فاذا دعى المكلف الى المعرفة فقال حتى أنظر الخ (قوله فيقال له ان كنت الخ) أى فيقال لا نمهلك أصلا لا مدة معينة ولا مدة محدودة بشىء مجهول وقت حصوله بل تنظر فى حاله فان كان غير مخالط لأهل الاسلام يقال له ان كنت تعلم النظر أى الدليل و وجه الدلالة (قوله فاسرده) أى فى نفسك أى أجره على قلبك بأن تقول فى نفسك العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع (قوله و يسرد فى ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع و يبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط والا كان مقلدا فى الدليل فيلزم المحذور السابق فى الزام التصديق بما لا تعلم صحته اذ لا فرق فى التقليد بين الدليل والمدلول وقوله فى ساعة المراد بها القطعة من الزمان وفيه أنه يلزمه عليه تقدير الزمن فالفر منه وقع فيه والجواب أن المراد بالتقدير الذى فر منه تقدير ماليس بضرورى وهذا تقدير ضرورى لأن من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه (قوله عليه) متعلق بيسرد (قوله فان آمن) أى فان أظهر الايمان بأن قال أعتقد ما أنتجه هذا الدليل الذى سردته فى نفسى أو سرد على (قوله تحقق استرشاده) أى حكم له بالاسترشاد أى بالرشاد والهداية للايمان وان كان فى الباطن لم يؤمن (قوله وان أبى) أى امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذى سرده فى نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ما أنتجه (قوله تبين) أى ظهر (قوله استخراجه) أى العناد أو استخراج الشخص من العناد (قوله أو يموت) أى الى أن يموت بالسيف فأو بمعنى الى والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة و يحتمل أن يموت عطف على قوله بالسيف أى انه اذا عاند ثبت اخراج العناد منه اما بالسيف واما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب الشرعى بالنظر للقتل بالسيف و بمعنى الوجوب اللغوى وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت و يحتمل أن قوله بالسيف أى بالتهديد بالقتل بالسيف الا أن يموت بدون قتل فاذا مات انقضى أمره وبعد هذا كله فما ذكره ابن العربى غير ماهو مذكور فى كتب الفقه وحاصله أنه اذا قبض عليه وكان من الأسرى خير الامام بين قتله واسترقاقه والمن عليه أو الفداء وان لم يقبض عليه وهو غير الأسير فانه يدعى للاسلام أولا ثم لأداء الجزية ثم يقاتل (قوله وان كان الخ) مقابل لمحذوف أى هذا الذى ذكرناه اذا كان الكافر ممن لم يثاقف أهل الاسلام فان كان ممن يثاقف بثاء مثلثة وقاف ونون أى يخالط المسلمين بأن كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وان

وأنه يؤمن أولا فينظر فيتبين له الحق فيتمادى أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر وأما اذا دعا المطلوب بالايمان الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه و يسرد فى ساعة عليه فان آمن تحقق استرشاده وان أبى تبين عناده فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت وان كان ممن ثافن أهل الاسلام وعلم طريق الايمان

لم يمهل ساعة ألا ترى أن المرتد استحب فيه العلماء الامهال لعله انما ارتد لريب فيتربص بمدة لعله أن يراجع الشك باليقين والجهل بالعلم ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا وكيف يصح لناظر أن يقول ان الايمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح فى المعقول ايمان بغير معلوم وذلك الذى يجده المرء حسن ظن فى نفسه بمخبره

أعطى الجزية كذا قاله الملوى وحينئذ فلا يخالف ماتقرر فى الفقه والحاصل أن مامر فى كافر لم يخالط أهل الاسلام بأن كان فى بلاد الحرب وطلبنا منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر وكلامه الآن فى كافر مخالط للمسلمين عالم بطريق الايمان وهى النظر أى الدليل الموصل للمعرفة (قوله لم يمهل ساعة) أى لاوجوبا ولاندبا بل يقال له اماأن تؤمن أى تصدق بأن ماجاء به الرسول من عندالله حق أو تقتل ولا يقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده فى نفسك والافاسمعه ولا يقال ذلك أيضا للمرتد لان الأول علم طريق الاسلام وعاند والمرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح أولا والفرق بين الأصلى المخالط والأصلى غير المخالط ظاهر وعلم من عبارته انه انما يقال له ان كنت تعلم النظر الخ اذا سأل الامهال للنظر أما اذا لم يسأل حمل على انه معاند فيلجأ على الايمان بالسيف (قوله ألا ترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة ان كلا لايمهل وجوبا وان كان مانحن فيه لايمهل أصلا والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير فى الجملة فان قيل لم أمهل المرتد ندبا على كلامه دون الآبى فانه لايمهل أصلا قلت جوابه أن المرتد عمل بمقتضى المخالطة من الدخول فى الايمان قبل الردة فاذا خرج احتمل أن يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور فى الجملة فاستحب امهاله لعله أن يزيلها و يبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآبى فان الايمان لم يخالج قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر فى دخوله فى الايمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له السيف من غير امهال والحاصل ان الكافر الأصلى محمول على المعاند بخلاف المرتد و يحتمل أن قول الشارح لم يمهل ساعة أى وجوبا وان أمهل ندبا وحينئذ فيكون قوله ألا ترى الخ تنظيرا تاما (قوله استحب فيه العلماء الامهال) هذا قول ضعيف فى المذهب والمتعمد أنه يجب امهاله ثلاثة أيام و يستتاب فيها كل يوم مرة فان رجع للاسلام فظاهر والاقتل (قوله لريب) أى لشك حصل له من شبهة وردت عليه وقوله فيتربص بمدة أى فينتظر به مدة (قوله أن يراجع) أى يبدل (قوله والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع و بالعلم معطوف على باليقين المعمول ليراجع أيضا ففيه العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز والمراد بالجهل الشك و بالعلم اليقين فالعطف مرادف (قوله ولا يجب ذلك) أى امهال المرتد وقد علمت أن المعتمد انه واجب (قوله بالنظر) متعلق بحصول والباء سببية (قوله أولا) أى قبل الردة واعلم أن قوله وأما اذا دعا الى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشق الثانى والثالث فى السؤال كما ظهر رد الشق الأول بقوله أما القول الخ (قوله وكيف يصح لناظر) أى لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب بالتعجب والانكار على القائل بأن الايمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لاتعلم صحته يؤدى الخ ولانه لايصح لناظر (قوله قبل النظر) أى فهو تفسير لقوله أولا (قوله ولا يصح) أى لانه لايصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ (قوله فى المعقول) أى فى العقل أى لايصح بحسب العقل أى لايصح عقلا ايمان بغير معلوم الصحة و يصح أن يراد بالمعقول الأمور المقبولة عقلا أى لايصح أن يعد فى الأمور المقبولة عقلا ايمان بغير معلوم الصحة (قوله بغير معلوم) أى بغير معلوم الصحة (قوله وذلك الذى الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح فى المعقول الخ وحاصل السؤال انه قد صح ذلك ووجد كما فى ايمان المقلد فانه ايمان بغير معلوم صحته وحاصل الجواب أنا لانسلم أن الذى عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد ايمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز أن يتغير (قوله حسن ظن) من اضافة الصفة للموصوف وفى الكلام حذف مضاف أى فهو مسبب ظن حسن بمخبره أى انه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أى بالشخص الذى أخبره بما حصل له الاذعان به فى نفسه وهو مقلده بفتح اللام كذا اقرره شيخنا وفى يس وحاصل الجواب أنه

والا فان تطرق اليه التجويز أو التكذيب تطرق وأيضا فان النبي صلى الله عليه وسلم دعا الخلق الى النظر أولا فلما قامت الحجة به وبلغ غاية الاعذار فيه حملهم على الايمان بالسيف ألا ترى ان كل من دعاه الى الايمان قال له اعرض على آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك

ليس هناك لذلك المرء علم حصل من مقلده بل الحاصل له انما هو ظن حسن فى ذلك الذى قلده وأما الحكم الذى أخذه عنه وقلده فيه فلا يلزم أن يكون جازما فيه ويصح فتح الباء على انه من الحذف والايصال أى المخبر به (قوله والا فان تطرق) أى والا يكن مايجده المرء المقلد بسبب حسن ظنه بل كان ايمانا حقيقة على ماقال شيخنا أو بل كان اعتقادا على مافى يس عن ابن الهمام فلا يصح لانه على تقدير ان تطرق اليه أى الى مايجده المرء فى نفسه من الاذعان بوحدانية الله (قوله التجويز) أى جواز كونه غير مطابق للواقع بتشكيك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أى كونه كذبا تطرق أى ان طرأ له ذلك ثبت ذلك الطارئ وزال ماعنده من الجزم فلا يكون ماعنده من الجزم ايمانا حقيقة لان شأن الايمان أنه اذا طرأ له ذلك لايثبت هذا الطارئ وبهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء وأن المراد بالتجويز والتكذيب أثره وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد المقلد لا يكفى فى حصول الايمان بل لابد فيه من النظر الموصل للتصديق اليقينى الذى لايحتمل النقيض (قوله وأيضا الخ) راجع لقوله وكيف يصح الخ فهو دليل على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر والحاصل أنه أقام على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر دليلين دليلا عقليا وهو قوله ولا يصح فى المعقول الخ ودليلا نقليا وهو قوله وأيضا الخ (قوله دعا الخلق الى النظر أولا) أى فى أول الرسالة وهو ظرف لدعا أى ودعاؤه فى أول الرسالة الخلق الى النظر دون الايمان دليل على أن النظر مطلوب أولا وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الايمان قبل النظر (قوله فلما قامت الحجة به) أى فحين قامت الحجة على النظر فالباء بمعنى على والمراد بالنظر الدليل وعلى هذا يكون المراد بالحجة التى قامت على النظر تبيين النبى صلى الله عليه وسلم ذلك النظر والمراد بقيامه عليه تعلقه به وكأنه قال فحين حصل من النبى صلى الله عليه وسلم تبيين للأدلة الدالة على مايتعلق بالله ورسوله ولايخفى مافى هذا من التكلف فالاولى أن تجعل الباء فى به للتصوير ويكون المعنى فحين قامت أى حصلت عند من دعاهم النبى الى النظر الحجة المصورة بالنظر أى الدليل ويصح أن يراد بالحجة الاحتجاج والباء فى به للتعدية ويكون المعنى فحين حصل الاحتجاج على الخلق بالنظر أى بحصوله عندهم (قوله وبلغ) أى النبى صلى الله عليه وسلم وهو معطوف على قامت (قوله غاية الاعذار) الاعذار قطع العذر والاضافة يجوز أن تكون من اضافة الصفة للموصوف أى الاعذار الغاية وأن تكون حقيقية أى المرتبة العليا من الاعذار (قوله فيه) أى فى النظر ويصح أن تكون فى بمعنى الباء التى للتعدية متعلقة بالاعذار أى بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر أى بالدليل الذى بينه لهم وفهموه ويصح أن تكون متعلقة ببلغ وفى سببية أى وبلغ غاية الاعذار بسبب مابينه لهم من النظر وفهموه (قوله ألا ترى الخ) دليل على كون النبى صلى الله عليه وسلم دعاهم أولا للنظر قبل دعائه للايمان (قوله قال له اعرض على آيتك) أى معجزتك الدالة على صدقك فيما أخبرتنا به التى من جملتها الأدلة الدالة على مايتعلق بالله ورسوله ففى قوله اعرض على آيتك دون أن يقول له حتى أنظر دليل على أن النظر حصل له قبل دعائه للايمان فتدبر (قوله فيعرضها) بفتح الياء وكسر الراء من عرض (قوله الحق) أى فيظهر له أن مابينه النبى من الأدلة الدالة على مايتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع (قوله فيؤمن) أى فيظهر الايمان كأن يقول آمنت بما جاء به رسول الله أو بما أنتجه هذا الدليل (قوله فيأمن) أى من الهلاك (قوله فيهلك) أى فيستحق الهلاك بالسيف وفى قوله دعا الخلق أولا الى النظر الخ مخالفة لماذكره العلامة ابن حجر فى شرح العباب من أنه قد تواترت الاخبار تواترا معنويا على أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد فى دعائه المشركين على طلب الاقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما بل اكتفى بما دون ذلك كما فى حديث معاوية بن الحكم فى الأمة السوداء التى أراد عتقها فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم أين الله فقالت فى السماء فقال لها من أنا

فقالت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة اه أفاده بعضهم (قوله انتهى) أي كلام ابن العربي وقد استفيد منه عدم صحة ايمان المقلد وارتضاه الشارح حيث قال وهو أي كلام ابن العربي حسن (قوله واستشكل القول بأن المقلد الخ) حاصل الاشكال أنه لو صح القول بأن المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير أكثر العوام لان أكثر العوام مقلدون لا عارفون كما هو مشاهد لكن التالي باطل لأن تكفير أكثر العوام مناف لما علم من أن نبينا محمدا ﷺ أكثر الأنبياء أتباعا ولما ورد من أن أمته ثلثا أهل الجنة واذا بطل التالي بطل المقدم وثبت عدم صحة القول بأن المقلد ليس بمؤمن وقد يقال لا نسلم بطلان التالي بل العوام كفار لاعراضهم عن النظر المطلوب منهم فهم ليسوا من الامة فضلا عن أن يكونوا معظمها بل هم هوام وليس ذلك منافيا لما علم ولما ورد لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوام أكثر من اتباع الأنبياء ومنهم ثلثا أهل الجنة وأي صاد عقلي يصد عن ذلك لكنه خلاف المتبادر فلذا أجاب الشارح بغيره (قوله وهم) أي أكثر العوام معظم هذه الامة أي أمة الاجابة (قوله وذلك) أي تكفير أكثر العوام مما يقدح الخ يعني واللازم باطل لأن ذلك مما يقدح الخ (قوله وورد) عطف على علم وأشار الشارح بهذا لما رواه الترمذي من أن صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفا منها ثمانون لهذه الامة (قوله وأجيب بأن المراد الخ) أي وأجيب بمنع الملازمة لان المراد الخ وحاصل الجواب منع الملازمة وسند المنع أن الدليل الذي يجب معرفته على جميع المكلفين انما هو الدليل الجلي وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين بل هم مستدلون بدليل جلي ومن ثم قال العلامة السعد محل الخلاف في ايمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الاسلام أما من خالطهم فليس مقلدا نعم لو كان الدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل التفصيلي كانت الملازمة مسلمة وقد علمت أن الدليل التفصيلي لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي بل نقول بموجبه وقوله وذلك مما يقدح الخ محل منع كما سبق وان كان يظهر من كلام الشارح تسليمه (قوله هو الدليل الجلي) أي الدليل الاجمالي وهو المعجوز عن تقريره وعن رد شبهه ويقابله التفصيلي وهو المقدور عليهما فيه فالجلي بسكون الميم نسبة للجمل بالضم والسكون أي الاجمال وبفتح الميم أيضا نسبة للجمل بضم ففتح لان صاحبه يعتقد جملا غير مفصلة (قوله وهو الذي يحصل) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرها (قوله في الجملة) انما أتى بذلك اشارة الى أنه ليس كل واحد من المكلفين يحصل له العلم والطمأنينة بالعقائد بالدليل الاجمالي لان بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه الا الدليل التفصيلي (قوله العلم) المراد به المعرفة الجازمة والمراد بالطمأنينة الاذعان والقبول (قوله بحيث لا يقول الخ) أي لما عنده من الجزم والاذعان الذي لا يتحول عنه (قوله من تحرير الأدلة) أي تخليصها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الانتاج فيها وهذا بيان لطريق المتكلمين (قوله وترتيبها) أي ترتيب مقدماتها (قوله ولا القدرة) عطف على معرفة أي ولا يشترط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجلي في القلب (قوله من الدليل الجلي) بيان لما (قوله ولا شك أن النظر) أي الدليل (قوله على هذا الوجه) وهو حصول الدليل الجلي في القلب (قوله لمعظم هذه الامة) أي لمعظم عوام هذه الامة وقوله أو جميعها أي بل لجميعها أي جميع عوام هذه الامة وليس المراد معظم نفس الامة وهو جميع العوام لأنه لم يبق حينئذ بعد المعظم الا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله أو جميعها بل لا معنى له وكان يكفي الشارح أن يقول غير بعيد حصوله لأكثر عوام المؤمنين غير أنه لاحظ تفسير المستشكل لأكثر عوام المؤمنين بقوله وهم معظم هذه الامة فأورده احتياطا وزاد في الاحتياط قوله أو جميعها أي واذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الامة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة ايمان المقلد تكفير أكثر العوام كما قاله المستشكل (قوله فيما قبل آخر الخ)

انتهى قلت هذا كلام ابن العربي وهو حسن واستشكل القول بأن المقلد ليس بمؤمن لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين وهم معظم هذه الامة وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر الانبياء أتباعا وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة وأجيب بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجلي وهو الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الايمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبهة الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجلي الذي حصلت به الطمأنينة ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الامة أو جميعها فيما قبل آخر الزمان

الذي يرفع فيه العلم النافع ويكثر فيه الجهل المضر ولا يبقى فيه التقليد المطابق فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم فضلا عن كثير من العامة ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وفي الحديث عن أبي أمامة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ تكون فتنة في آخر الزمان يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسي كافرا الا من أجاره الله تعالى بالعلم وبالجملة فالاحتياط في الأمور هو أحسن مايسلكه العاقل لاسيما في هذا الأمر الذي هو رأس المال وعليه ينبني كل خير فكيف يرضى ذو همة ان يرتكب منه مايكدر مشربه من التقليد المختلف فيه ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذي يأمن معه من كل مخوف ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين في سلك قوله تعالى شهد الله أنه لااله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط الآية فلا يتقاصر

أي في الزمن الذي قبل آخر الزمان وهو ظرف لحصول (قوله الذي) نعت لآخر (قوله ولا يبقى فيه) أي في آخر الزمان (قوله فضلا عن المعرفة) أي أنه لا يبقى في آخر الزمان تقليد ولا معرفة وعدم بقاء المعرفة أولى بالانتفاء (قوله عند كثير) ظرف ليبقى (قوله ولعلنا أدركنا هذا الزمان) أي وهو الزمان الذي لا يبقى الخ ولعل هنا للاشفاق وهو توقع المكروه ولأن ادراك هذا الزمان من المكروه ولا للترجي وهو توقع المحبوب قال الشيخ الملوي واذا كان هذا زمان المصنف فكيف يكون زماننا الآن الذي يقع فيه ممن هو مشهور بالعلم ماهو شنيع الاعتقاد فنهم من يقول ان كلامه تعالى بحروف وأصوات ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية ومنهم من يصف الأنبياء غير نبينا بأنهم ناقصوا الكرم والعلم ومنهم من ينسب الكذب للأنبياء ومنهم من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وماروت ومن كان يصدر عنه هذا فيجب أن لا يؤخذ عنه العلم بل تجب مجانبته (قوله بلا ريب) أي بلا شك (قوله وفي الحديث الخ) دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ماذكر من رفع العلم وثبوت الجهل (قوله امامة) بضم الهمزة (قوله تكون) أي توجد (قوله مؤمنا) أي متلبسا بالايمان كأن يعتقد حرمة شهادة الزور مثلا (قوله كافرا) أي متلبسا بالكفر كأن يشهد بالزور معتقدا حليته ذلك (قوله أجاره) أي حماه وقوله بالعلم أي النافع بأن يعمل بمقتضاه (قوله وبالجملة الخ) الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل عليه الكلام يقدر بعد الفاء في قوله فالاحتياط وذلك المحذوف جواب شرط مقدر والمعنى اذا عرفت ماتقرر فنقول بالجملة أي قولا متلبسا بالجملة أي قولا اجماليا الاحتياط (قوله مايسلكه) أي مايرتكبه ويتعاطاه (قوله لاسيما) لا نافية للجنس وسي اسمها بمعنى مثل وما موصول اسمي بمعنى الذي واقعة على الاحتياط وهي في محل جر باضافة سي اليها وخبر لا محذوف أي لا مثل الاحتياط في هذا الأمر موجود أي فالاحتياط في هذا الأمر أقوى بحيث لا يماثله في القوة احتياط والاحتياط الأخذ بالأحوط (قوله في هذا الأمر) أي وهو مايجب لله ومايستحيل ومايجوز ومايجب للرسل ومايستحيل ومايجوز والاحتياط في ذلك يكون باعتقاده اعتقادا جازما ناشئا عن الدليل (قوله الذي هو رأس المال) أي كرأس المال فشبه الأمر المذكور من حيث اعتقاده على الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه خير فالأمر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم الخ ورأس المال ينشأ عنه الربح بالتجر فيه (قوله وعليه) أي على الأمر المذكور من حيث اعتقاده ينبني أي يترتب كل خير من صحة العبادة ودخول الجنة والتنعم بها وهذا في قوة التعليل لما قبله أي وانما كان هذا الأمر كرأس المال لأنه يترتب عليه كل خير فهو يشير لوجه الشبه (قوله فكيف يرضى) استفهام انكاري بمعنى النفي أي فلا يرضى ذو همة عظيمة فالتنوين للتعظيم (قوله منه) أي فيه والضمير لهذا الأمر (قوله مايكدر) أي الأمر الذي يكدر مشربه أي شربه والمراد به اعتقاده (قوله من التقليد) بيان لما (قوله ويترك) عطف على يرتكب (قوله للنظر) أي للدليل وقوله الصحيح أي من جهة المادة والصورة (قوله الذي يأمن) صفة لماذكر من المعرفة والتعلم فقوله معه أي مع ماذكر من الأمرين (قوله من كل مخوف) أي من كل أمر يخاف منه (قوله ثم يلتحق معه) أي مع ماذكر من المعرفة والتعلم أي ثم يلتحق بدرجة العلماء حالة كونه مصاحبا لماذكر من مصاحبة السبب للمسبب والمراد بدرجة العلماء مرتبتهم (قوله في سلك قوله تعالى) الاضافة للبيان وقوله أنه لااله الا هو أي بأنه لا اله الا هو لأن مادة الشهادة تتعدى بالباء (قوله والملائكة) عطف على الله أي وشهدت الملائكة وأولوا العلم أنه لا اله الا هو ففيه حذف من الثاني لدلالة الأول (قوله قائما) حال من الجلالة حال لازمة واعتذر عن انفراده تعالى بالحال دون المعطوفين عليه وان كان مثل جاء زيد وعمرو راكبا لا يجوز بأن هذا انما جاز لعدم الالباس وأخرت الحال عن المتعاطفين للدلالة على علو

مرتبتها

مرتبتها وقال ابن هشام التحقيق أن قائما نصب على المدح والمراد بالقسط العدل (قوله عن هذه الرتبة) أى رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ماذكر (قوله ساقطة) أى دنية (قوله خسيسة) أى حقيرة دنية (قوله لكن على العاقل الخ) أى واذا علمت أن التقليد لايكفى وأنه لابد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها الا على عارف حق المعرفة لا على كل من يدعى العلم فدفع بالاستدراك مايتوهم من أنه يتعلم على كل من تصدى للتعليم وهذا شروع فى نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التى ينبغى تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن (قوله أن ينظر أولا) أى أن يبحث ويفتش على من يحقق الخ وقوله أولا أى قبل الشروع فى هذا العلم (قوله من الأئمة) بيان لمن يحقق الخ فمن بيانية مشوبة بتبعيض (قوله بنور البصيره) البصيرة عين فى القلب يدرك بها المعانى كالعين القائمة بالرأس التى يدرك بها المحسوسات ونور البصير هو العلم فكأنه قال من المؤيدين من الله بالعلم والتأييد التقوية (قوله الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض) أى المعرضين بقلوبهم عن هذا العرض وهو الدنيا أعنى الذهب والفضة وسميت عرضا لزوالها كالعرض فانه لايبقى زمانين وأشار بقوله بقلوبهم الى أن وجود المال فى اليد اذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لاينافى التأييد من الله بالعلم وأنه لاتضر صحبته فقد وجد المال الكثير فى يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم واعلم أن الزهد هو الاقتصار فى تعاطى الحلال على قدر الحاجة والورع هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطى الحلال ولو فوق الحاجة (قوله المشفقين على المساكين) أى الذين لاعلم عندهم (قوله الرؤفاء) أى الذين عندهم رأفة وشدة رحمة (قوله على ضعفاء المؤمنين) المراد بهم البلداء الذين لايفهمون بسهولة (قوله على هذه الصفة) أى المذكورة فى قوله المؤيدين الخ والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعددة فلا ينافى أن المذكور صفات لاصفة واحدة (قوله القليل الخير) أى القليل خير أهله أى معرفتهم بالعلوم أى الذى قل فيه أهل المعرفة بالعلوم (قوله فليشد يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته (قوله لايكون منهم) أى من فقد راعى معناها لجمع الضمير يعنى أنه لايوجد فى آخر الزمان منهم أى من الذين يكونون على هذه الصفة الا الواحد يعنى مشغولا بتعليم هذا العلم وبنشره وهذا لاينافى أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لاينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم فى الحلية لأن الغالب عليهم الخفاء فى هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد الا من قل أو المراد لايكون منهم الا الواحد الخ يعنى فى قطر واحد (قوله أو من يقرب منه) وهو الاثنان وقوله عليه أى على الواحد الذى على الصفة المذكورة وقوله ثم الغالب عليه مبتدأ خبره الخفاء (قوله على مانص عليه العلماء) أى اما بالكشف أو من بعض الاحاديث (قوله بحيث لايرشد اليه) بالبناء للمفعول أى لايدل عليه (قوله وليشكر الله) عطف على قوله فليشد يده عليه (قوله الذى أطلعه على هذه الغنيمة) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة (قوله آناء الليل) أى أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر والآناء جمع أنى أو أنو وهو الجزء من الزمن (قوله وأطراف النهار) أى أجزاءه (قوله اذ أظفره) أى لأنه أظفره وهو علة لقوله وليشكر الله (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض أى الخالص من شوائب الجبر (قوله بكنز عظيم) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة المتقدمة فشبهه بالكنز بجامع الانفاق من كل فالكنز ينفق منه ومن على هذه الصفة ينفق من علومه ومعارفه التى يعلمها له واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وشبهه بالكنز وان كان أعظم من الكنز فى المعنى نظرا لكون الكنز أعظم من حيث الحس (قوله ماشاء) أن متى أراد الانفاق والمراد بالانفاق التعلم فشبهه بالانفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه واشتق من الانفاق ينفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية (قوله وكيف شاء) أى وعلى أى

عن هذه الرتبة المأمونة الزكية الا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة لكن على العاقل أن ينظر أولا فيمن يحقق له هذا العلم ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض الحاضر المشفقين على المساكين الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين فمن وجد أحدا على هذه الصفة فى هذا الزمان القليل الخير جدا فليشد يده عليه وليعلم أنه لايجد له والله أعلم ثانيا فى عصره اذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لايكون منهم فى أواخر الزمان الا الواحد ومن يقرب منه على مانص عليه العلماء ثم الغالب عليه فى هذا الزمان الخفاء بحيث لايرشد اليه الا قليل من الناس وليشكر الله سبحانه الذى أطلعه على هذه الغنيمة العظمى آناء الليل وأطراف النهار اذ أظفره مولاه الكريم جل وعز بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه ماشاء وكيف شاء وقليل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا الا النادر من السعداء وأما من يقرأ

هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها ففاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها وما أكثر وجود مثل هؤلاء في زماننا في كل موضع نسأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر بجاه نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر

وجه أرادة (قوله هذا العلم) أي علم العقائد (قوله التعرض له) أي لهذا العلم (قوله صحبة هذا) أي الذي يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها (قوله دنيا وأخرى) مرتبط بقوله مفاسد أي فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة في الدنيا كالمقت الذي يحصل له من الناس بسبب اعتقاده في الله خلاف الواقع والحاصلة في الأخرى من العذاب الأليم (قوله أكثر من مصالحها) أي أكثر من مصالح صحبته (قوله مثل هؤلاء) أي المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة (قوله في زماننا) متعلق بوجود وكذا قوله في كل موضع لكن الأول تعلق به وهو مطلق والثاني تعلق به مقيدا فلم يلزم تعلق حرفي جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد لأن الشيء المطلق مغاير لنفسه مقيدا (قوله بجاه) أي حال كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه أي بمنزلة نبيه عنده (قوله جهده) أي طاقته (قوله أصول دينه) أي وهي عقائد التوحيد (قوله من الكتب) أي من كتب التوحيد (قوله التي حشيت) أي ملئت (قوله بكلام الفلاسفة) أي كقولهم ان الحادث قسمان حادث بالذات ويفسرونه بما يحتاج في وجوده الى مؤثر سواء سبقه عدم أولا فالأول كأفراد الانسان فانها تحتاج في وجودها لمؤثر وقد سبقها العدم والثاني كالافلاك فانها محتاجة في وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم وحادث بالزمان ويفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الانسان والقديم قسمان قديم بالذات ويفسرونه بما لا يحتاج في وجوده لمؤثر كذات المولى وقديم بالزمان ويفسرونه بما لم يسبقه عدم احتاج في وجوده لمؤثر أولا فالأول كالافلاك فانها عندهم لم يسبقها عدم لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة والثاني كذات المولى وظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وأن كل حادث بالذات حادث بالزمان ولا عكس فالمولى قديم بالذات والزمان وأفراد الانسان حادثة بالذات والزمان والأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة فلا قدرة له ولا ارادة ولا صفة له زائدة على ذاته والواحد من كل جهة انما ينشأ عنه واحد بطريق العلة فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الأول ثم ان ذلك العقل متصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الأفلاك المسمى في لسان الشرع بالعرش وهذا العقل الثاني مدبر لذلك الفلك المذكور ثم ان هذا العقل الثاني متصف بالامكان من حيث ان الغير وهو العقل الأول أثر فيه بطريق العلة وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان وهو المسمى في لسان الشرعي بالكرسي ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبرا لذلك الفلك الثاني ثم ان ذلك العقل الثالث اتصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث وهكذا الى سماء الدنيا فتكاملت الافلاك بسماء الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة ويسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لافاضته الكون والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والمعادن والنباتات وبهذا ظهر لك وجه قولهم ان الافلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان وأنه لا أول لها تبعا لعلتها لأن المعلول يقارن علته ومثلها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وأما أفرادها فهي حادثة ذاتا وزمانا ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل (قوله وأولع) مبني للمجهول أي تعلق (قوله وهوسهم) الهوس نوع من الجنون والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذي ذكرناه فقوله وما هو كفر بيان له ولا شك أن قولهم الافلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم ان المولى لا اختيار له كفر

(قوله

(قوله صراح) بضم الصاد أى خالص (قوله من عقائدهم) بيان لهوسهم الذى هو كفر صراح (قوله التى ستروا نجاستها) أى أخفوا افسادها فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وقوله بما يلبسهم أى بما يخفى على كثير وقوله من اصطلاحاتهم بيان لما يلبسهم على كثير وذلك كقولهم ان الافلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا فساده بقولهم الافلاك حادثة بالذات وأما أهل السنة والمعتزلة فيقولون ان الافلاك خلقها المولى باختياره ومسبوقة بالعدم والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدما زمانيا وأنها موجودة بطريق العلة ولاشك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا فساده باصطلاحاتهم التى اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين قديم بالذات وقديم بالزمان وعرفوا كلا بتعريف وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان وعرفوا كلا بتعريف المفيد لكون العالم حادثا بالذات وان كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات و بالزمان ومسبوق بالعدم (قوله وعباراتهم الخ) عطف تفسير فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم وقوله التى هى أسماء بلا مسميات أى بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لان القديم بالزمان هو مالا أول له وان احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها أى معناها فاسد (قوله وذلك) أى وما ذكر من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الامام الفخر الرازى فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما) أى ومن سلك مسلكهما كالارموى والعلامة السعد والعضد وابن عرفة قال البرهان اللقانى فى هداية المريد ان كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأوردوا شبها على ما قرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا اضلالهم فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد فاضطروا لادراجها فى كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها وايضاح مفاسدها فظهر أنهم معذورون فى ادراجها فى كتبهم ولا لوم عليهم فى ذلك ولا يصح توجيه الذم اليهم وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطى كتبهم انما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها اهـ (قوله وقل أن يفلح الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقبانى من معاصريه لان هؤلاء لا اعتراض عليهم لانهم انما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان قاله شيخنا الملوى (قوله أن يفلح) أى يفوز بالمقصود (قوله أو يكون له) أى لمن أوقع وهو معطوف على يفلح (قوله نور ايمان فى قلبه أو لسانه) نور الايمان الذى يكون فى القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية والذى يكون فى اللسان يرجع لما يجرى على اللسان من الكلمات الطيبة التى ترضى المولى سبحانه (قوله من والى من حاد الله) أى كيف يفلح شخص والى وصاحب من حاد الله أى عاداه والمراد بمن والى وصاحب من حاد الله الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة (قوله وخرق حجاب الهيبة) أى وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب فاضافة حجاب للهيبة من اضافة المشبه به للمشبه وخرق الهيبة من حيث أنه أوقع الخدش فى الذات العلية باعتقاده الفاسد فيها من انه لا اختيار لها وان تأثيرها بطريق العلة ويحتمل أن يكون فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحجاب تخييل وخرق ترشيح (قوله وراء ظهره) أى خلف ظهره وطرحه الشريعة خلف ظهره كناية

صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما يلبسهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الامام الفخر فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما فى ذلك وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور ايمان فى قلبه أو لسانه وكيف يفلح من والى من حاد الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام

ماسولت له نفسه الحمقاء ودعاه اليه وهمه المختل ولقد خذل بعض الناس فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين و يشرف الكتب التى تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم لما تمكن فى نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحب الاغراب على الناس بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أن تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها الا التخليط والهوس والكفر الذى لا يرضى أن يقوله عاقل وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بما يعنيه من التفقه فى أصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى الى باب غضبه ان المشتغلين بالتفقه فى دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا وأخرى بلداء الطبع ناقصو الذكاء فأجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نورا والنور ظلمة ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب أكالون للسحت نسأله سبحانه أن يعاملنا ويعامل جميع أحبتنا الى الممات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين ويقيهم فى هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فما يجب لمولانا جل وعز

عن عدم عمله بها (قوله ماسولت له نفسه) أى ماز ينت له نفسه الحمقاء أى السالكة غير طريق الصواب من كون الأفلاك ليست مخلوقة لله باختياره ومن كون السبب العادى مؤثرا فيما قارنه ومن ادراك العقل للأحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل (قوله وهمه) أى قوته الواهمة (قوله من حماقاتهم) أى من عقائدهم الفاسدة وأطلق عليها حماقات لانها لا تنشأ الا عن حمق وارتكاب للطريق التى لا تؤدى للصواب (قوله من عبارات) أى كالعبارات التى ذكرناها من أن القديم قسمان والحادث قسمان وانما ذكرناها فيما سبق لأجل فهم المقام لا لحبها وحب الاغراب بها (قوله واصطلاحات) عطف مرادف لان المراد بها نفس العبارات (قوله والكفر) أى من حيث بعض الامور كقولهم الافلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى (قوله وربما يؤثر) أى يقدم (قوله هوسهم) أى الاشتغال بهوسهم أى بهوس الفلاسفة أى بكلامهم الفاسد الذى شأنه لا يصدر الا عمن به الهوس وهو نوع من الجنون (قوله من التفقه) أى التفهم (قوله على طريق السلف الخ) أى من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة والجار والمجرور متعلق بالاشتغال (قوله والعمل بذلك) أى بما يعنيه وهو عطف على الاشتغال (قوله لانطماس بصيرته) أى عينه التى فى قلبه (قوله حتى رأى الظلمة) المراد بها علم الفلسفة (قوله والنور) وهو التفقه فى الدين وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور انما يكون لمن يتعاطى علم الشريعة المطهرة وأما من يتعاطى علوم الفلسفة فلا بهجة له ولا يقرأ فى الازهر (قوله ومن يرد الله فتنته الخ) فيه اشارة الى أن ذلك الخبيث شبيه بالكفار الذين نزلت فى حقهم هذه الآية (قوله موارد الفتن) أى طرق الضلالات كعلم الفلسفة فانه طريق للضلالات فالموارد جمع مورد بمعنى الطريق والفتن جمع فتنة بمعنى الضلالة (قوله بجوده وكرمه) أى حالة كون ذلك اللطف والايقاء مما ذكر ملتبسا بجوده من التباس الجزئى بالكلى وعطف الكرم على الجود مرادف (قوله بجاه) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا المذكور بجاه أى بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى (قوله فما يجب لمولانا) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر تقديره اذا سألت عما يجب لمولانا فنقول لك مما يجب له الخ وقوله مما يجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر أى فنقول لك عشرون صفة بعض ما يجب له أى بعض الذى وجب علينا معرفته و يحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله مما يجب حال أى فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذى وجبت علينا معرفته لان الواجب لمولانا الذى لا يقبل الا نتفاء لانهاية له لكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة و بعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ما عدا العشرين فوجب علينا معرفته اجمالا لا تفصيلا لعدم ما يدل على تعيينه فعلم أن الواجب لله تعالى الذى لا يقبل الا نتفاء أمر كلى تحته قسمان أحد القسمين العشرون و بهذا تعلم أن قول المصنف فما يجب لمولانا الخ لا ينافى قوله أولا و يجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب لمولانا لان العشرين بعض الواجب لمولانا الذى يجب علينا معرفته لأنها عينه وعلى الاحتمال الثانى فقوله فما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم قبول الا نتفاء أى فمن الأمور الواجبة له تعالى التى لا يقبل ثبوتها الا نتفاء التى يجب علينا معرفتها وظهر لك مما قلنا أن عشرون صفة ليس فاعلا ليجب لئلا يلزم خلو جملة

الصلة

الصلة عن العائد (قوله عشرون صفة) المراد بالصفة ماليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والمعانى والمعنوية لا ما كان موجودا فى الخارج زائدا على الذات والا كان قاصرا على المعانى واعلم أن العشرين المذكورة بعضها دليله عقلى وهو ماعدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما و بعضها دليله نقلى وهو الستة المذكورة وأما ماعدا العشرين مما يجب له تعالى فدليله نقلى فقد ورد فى عدة أحاديث مامعناه أن الله تعالى كمالات لانهاية لها فيجب علينا أن نؤمن بها اجمالا بأن نعتقد ونذعن أن له تعالى كمالات لانهاية لها وأن العشرين صفة المذكورة على أربعة أقسام قسم عدمى اتفاقا أى مفهومه عدم شىء وهو صفات السلوب وقسم موجود فى خارج الاعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وهو صفات المعانى وقسم له ثبوت فى نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود فى خارج الأعيان فلا يمكن رؤيته وهو المعنوية وقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتى (قوله الواجبة له) أى التى لاتقبل الانتفاء ولا يمكن انفكاكها عنه (قوله اذ كمالاته) أى صفاته الوجودية لانهاية لها ان قلت ان كمالاته جمع مضاف فيكون عاما والحكم على العام كلية أى محكوم فيه على كل فرد فرد فيقتضى أن كل فرد من كمالاته لانهاية له مع أنه متناه فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة وما نحن فيه من هذا القبيل لامن الأول أى هيئة كمالاته لانهاية لها ان قلت ان كمالاته تعالى صفات وجودية وماوجد فى الخارج متناه قلت ذلك فى الحادث الموجود خارجا لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لاتتناهى وأما كمالاته تعالى فهى موجودة فى الخارج ولانهاية لها لكونها قديمة وليس المراد أنها لانهاية لها فى الذهن وان كانت متناهية فى الخارج كما ذهب اليه بعضهم ومع كون كمالات الله لانهاية لها فى الخارج يعلمها المولى تفصيلا و يعلم أنها لانهاية لها فى الخارج فان قلت ان علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها تفصيلا ولانهاية لها فيه تناف قلت ذلك الاستلزام والتنافى بحسب عقولنا القاصرة لابحسب نفس الأمر اذ قد يكون الشىء جائزا فى نفس الأمر والعقل يستبعده كما اتفق الشيخ المتبولى أنه كان عنده انسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عندها ستة أشهر ثم اشتاق للشيخ فرأى نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه أحد (قوله عن معرفة مالم ينصب الخ) أى عن معرفته تفصيلا أما معرفته اجمالا فلم نعجز عنها وحينئذ فمعرفته اجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها (قوله لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى) أى لا بطريق الجبر واعلم أن الممتنع اما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين وهذا القسم لم يقع التكليف به وان جاز عقلا وادعى بعضهم وقوع التكليف به وثمرة التكليف به وان كان لايحصل ذلك المكلف به الاثابة على الامتثال بتعاطى الأسباب والعقاب على عدم الامتثال واما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه وان كان ممكنا لذاته كالطيران فى الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور انه لم يقع التكليف به واما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته كايمان أبى جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز و واقع والظاهر أن معرفة الكمالات التى لم ينصب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا العجز نا عنها ونخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطى الأسباب و يحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور فقول الشارح لا نؤاخذ به محتمل لأن يكون المعنى لا نؤاخذ به لأنه لم يكلفنا بها أصلا لأن يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لانه ليس فى قدرتنا والحاصل أن ما نصب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته اجمالا لا تفصيلا فقول المصنف فيما سبق و يجب على كل مكلف شرعا

عشرون صفة (ش) أشار بمن التبعيضية الى أن صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر فى هذه العشرين اذ كمالاته تعالى لانهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب عليه دليل عقلى ولا نقلى لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى

أن يعرف مايجب الخ أى أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا واجمالا فيما لم ينصب عليه دليلا وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التى ذكرناها هناك فتدبر (قوله وهى الوجود) أى والعشرون صفة الوجود وماعطف عليه فقوله هى مبتدأ وقوله الوجود وماعطف عليه خبر فالعطف ملاحظ قبل الاخبار ليصح الحمل وقدم الوجود لأن غيره من بقية الصفات متفرع عليه (قوله معناه) أى وهو التحقق والثبوت فى خارج الأعيان ومعنى اللفظ مايعنى ويقصد منه واعلم أن المسمى الذى وضع له اللفظ يقال له معنى من حيث انه يعنى من اللفظ أى يقصد منه و يقال له مفهوم من حيث انه يفهم من اللفظ و يقال له مدلول من حيث ان اللفظ يدل عليه و يقال له حاصل فى العقل من حيث حصوله فى العقل و يقال له موضوع له من حيث ان اللفظ وضع له أى لأجل افادته (قوله ظاهر) أى فلاحاجة لبيانه وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الأشعرى ان لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا كعين فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق و وجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب الى أن وجود الشىء عينه وقالت الحكماء انه مشكك أى انه موضوع للمفهوم الكلى المختلف الافراد بالقوة والضعف اذ وجود الله أقوى من وجود زيد وقالت المعتزلة انه متواطىء أى انه موضوع للمفهوم الذى تواطأت وتوافقت أفراده فيه ثم اختلف فى معناه فقال الأشعرى انه عين الذات وقال الرازى انه أمر اعتبارى أى لاثبوت له الافى اعتبار المعتبر وقال امام الحرمين والقاضى أبو بكر الباقلانى انه حال فله ثبوت فى نفسه لكنه لم يصل لرتبة الوجود الخارجى وقالت الكرامية انه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة فى خارج الأعيان يمكن رؤيتها وقيل انه صفة سلبية و يفسر بسلب العدم على الاطلاق فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه اذ لو كان معناه ظاهرا لما وقع الخلاف فيه وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله و يرفع التباسه به وهذا لاينافى أنه خفى فى ذاته فلذا وقع الخلاف فيه (قوله تسامح) أى مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهما يقع صفة فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة واستعار اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه فيكون استعارة تصريحية وعلى هذا يكون استعمال الصفة فى قول المصنف عشرون صفة فى الوجود وفى غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ فى حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفى مجازه بالنظر للوجود (قوله لأنه عنده عين الذات) أى ان كانت الذات قديمة أو حادثة واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعرى ان الوجود عين الذات على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه ففى عد الوجود من الصفات تسامح وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا فى نفسه كالمعانى والمعنوية فلا ينافى أنه اعتبار اذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم وحينئذ فيرجع قول الأشعرى الى قول الرازى وعليه فلا يكون فى عد الوجود من الصفات تسامح واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا كان موجودا بوجود وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وان كان معدوما لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم و يلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل وفيه أنه انما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن قلنا الوجود معدوم أى أمر عدمى أى لاتحقق له فى الخارج وان كان له تحقق فى نفسه وهذا لاضرر فيه ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة لأن الموجود يتصف بالعدمى ألاترى أن الذات الموجودة تتصف بالامكان فيقال هذه الذات ممكنة والامكان أمر عدمى أى لاتحقق له فى الخارج وان كان له تحقق

(ص) وهى الوجود (ش) معناه ظاهر وفى عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعرى تسامح لأنه عنده عين الذات

في نفسه (قوله وليس بزائد عليها) تفسير لقوله عين الذات وفيه ان نفي الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية ولا قائل به فكان الاولى حذف هذا التفسير لان الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزؤها ويمكن الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف اليه فنفي ذلك بقوله وليس بزائد عليها ولم يلتفت لصدقه على أنه جزء لعدم القائل به (قوله والذات ليست بصفة) أي فيكون الوجود ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود الخ) استدراك دفع به ما يتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة وكذا ما اشتق منه (قوله في اللفظ) أي لا في المعنى لا نفي المعنى عين الذات (قوله فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أن هذا من باب الاخبار لا من باب الوصف فيكون الوجود وقع محكوما به على الذات لا صفة لها وأجيب بأن المحكوم به وصف في المعنى للمحكوم عليه فالمراد بالوصف في قوله لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب المعنى فان قلت الوصف في المثال انما وقع بالموجودية لا بالوجودية قلت الوصف في المعنى انما هو بالوجود لان معنى قولنا ذات الله موجودة أنها ثبت لها الوجود فيكون الوجود وصفا لها وملخص كلامه أن الوجود في المثال وقع محكوما به على الذات من حيث اطلاقه عليها لا من حيث انه قائم بها وعلى هذا يكون المقصود من الاخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الاسناد مرجعه للفظ لا للمعنى فيكون الاسناد لفظيا لا معنويا وفيه أنه حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وأن المقصود من الاخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الاسناد اللفظي كالعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل (قوله أن يعد) أي أن يجعل (قوله على الجلة) أي حالة كون ذلك العد آتيا على الجلة أي الاجمال أي على حالة اجمالية أي لم يبين فيه كونه صفة في اللفظ لا في المعنى فهو صادق بكونه صفة في اللفظ وبكونه صفة في المعنى ولكن المراد أنه صفة في اللفظ أو في المعنى لان الوجود عين الذات (قوله زائدا على الذات) أي مغايرا لها كانت الذات قديمة أو حادثة والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة وقولنا غير معللة بعلة حال من الحال أو من ضمير الواجب وخرج به المعنوية فانها معللة بالمعاني وهذا هو مذهب الفخر الرازي * فان قيل ان مذهب الرازي نفي الحال فكيف يكون هذا مذهبا له * فالجواب أن المراد بالحال في التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافي ما ذهب اليه من نفي الحال والحاصل أن الوجود عند الرازي أمر اعتباري فهو وان نفي الحال لم ينف الاعتبار اذ لم يقل بنفيه أحد واستدل على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه أنه ان كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفي فيهما وان كان المراد به العلم بأي وجه فهو موجود فيهما فاحدى المقدمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية والمدعى أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل أخص من المدعى (قوله لا تسامح فيه) قال بعضهم لا نسلم أنه لا تسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لان الاعتبار لا يقال له صفة ألا ترى أن بخل الكريم اذا اعتبره معتبر لا يقال انه صفة للكريم (قوله ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة والفلاسفة ليسوا من المتكلمين بخلاف المعتزلة فانهم منهم (قوله دون القديم) أي فان وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لانهم يقولون ان القديم تبارك وتعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده عليه لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته والتكثر يؤدي للتركيب المؤدي للامكان وهو مناف لوجوب الوجود وظهر مما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال في الوجود الاول أن الوجود عين الموجود

وليس بزائد عليها والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات في اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أن يعد صفة على الجلة وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات كالامام الرازي فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه ومنهم من جعله زائدا على الذات في الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة (ص) والقدم

في القديم والحادث وهومذهب الأشعري والثاني أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أوحادثة بمعنى أنه أمر اعتباري وهومذهب الرازي والثالث التفصيل بين القديم والحادث فهوعين الموجود في القديم وزائد عليه في الحادث وهومذهب الفلاسفة و بقي قول القاضي وامام الحرمين ان الوجود حال ثابتة في نفسها وقول الكرامية ان الوجود صفة معنى وقديقال ان قوله وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات صادق على هذين القولين أيضا كما أنه صادق بقول الرازي و يمكن أن يوجه هذان القولان بما وجه القول الثاني وهوقول الرازي فتدبر (قوله الاصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ماسيذكره في البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتي أنه لا يصح عقلا ان قلت حيث كان كل من القولين المقابلين مردودا ولا يصح فالأولى للشارح أن يقول الصحيح أن القدم الخ لأن التعبير بالاصح يفيد أنهما صحيحان مع أنهما فاسدان فالجواب أن رد القولين المقابلين انما هو بحسب ماظهر له لا بحسب الواقع فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحا في الواقع فلذا عبر بالاصح تحريا للصدق وقضية قوله ان القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهوكذلك خلافا لمن قال ان اطلاق الصفة على السلوب والاضافة تجوز نعم في كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به (قوله سلبية) أي نفيية لانها نفت عن الله مالا يليق به وهو العدم السابق على الوجود (قوله أي ليست بمعنى موجود في نفسه) أي خارج الأعيان وهومايمكن رؤيته لوأزيل الحجاب عنا وحيث كان القدم ليس معنى موجودا لم يكن من صفات المعاني فانها معان موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها لوأزيل الحجاب وكان المناسب أن يزيد ولا ثابت في نفسه ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية وقديقال مراده بالموجود في نفسه الثابت في نفسه أي باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارض أعم من أن يكون ارتقى لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لوأزيل الحجاب أولم يرتق اليها فيفيد حينئذ أنه ليس من المعاني ولامن المعنوية (قوله كالعلم) أي فانه معنى موجود في الخارج قائم بذات العالم زائدا على ذاته فهو مثال للمنفي لا للنفي وصريح كلامه أن القدم سلبي على معنى أن السلب داخل في مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجي بل هو معدوم فيه وان كان الاتصاف به حقيقة في الخارج والحاصل أن القدم وان كان نفي كذا أوسلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله فليس نفي ثبوته في نفسه يوجب نفي ثبوته لله تعالى (قوله مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الاتيان به مع الكاف (قوله وانما هوعبارة) أي معبر به وقضيته أن القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع أن القصد تفسير القدم الذي هو الصفة أي المعنى لا لفظ القدم فكان الاولى أن يقول وانما هو سلب العدم الخ و يحذف قوله عبارة (قوله سلب العدم الخ) أي انسلابه وانتفاؤه فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة (قوله سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لان نفي النفي ثبوت لا صفة سلبية وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الاصح أن القدم صفة سلبية وقول المصنف الآتي والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده أنها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف وان كان العبرة في الوجودي والعدمي عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدمي عندهم وجودي (قوله على الوجود) هذا ظاهر في قدم الذات وصفات المعاني لانها متصفة بالوجود لا في قدم المعنوية لانها لا وجود لها وانما لها ثبوت فكان عليه أن يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أولا فيشمل المعنوية لانا نقول هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع في التعاريف (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله عدم الاولية) تطلق الأولية بمعنى الابتداء وتقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق الأولية على السبق على الأشياء

(ش) الأصح أن القدم صفة سلبية أي ليست بمعنى موجود في نفسها كالعلم مثلا وانما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الاولية

والآخرية

للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود والعبارات الثلاث بمعنى واحد هذا معنى القدم فى حقه تعالى باعتبار ذاته العلية وصفاته الجليلة السنية وأما معناه اذا أطلق فى حق الحادث كما اذا قلت مثلا هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده وان كان حادثا مسبوقا بالعدم كما فى قوله تعالى انك لفى ضلالك القديم وقوله عز وجل كالعرجون القديم والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لأن وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان

والآخرية على البقاء بعد فناء الخلق وكلا المعنيين تصح ارادته هنا فالمعنى على الثانى عدم السبق على الوجود والمعنى على الأول عدم ابتدائية الوجود فمعنى كونه قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقدم على هذا التعريف كالذى بعده سلبى لأن العدم فيهما لم يضف لعدم بخلاف الأول فانه يقتضى أنه ثبوتى كما مر (قوله للوجود) كان الأولى أن يزيد أو الثبوت لأجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر (قوله والعبارات الثلاث بمعنى واحد) أى ملتبسة بمعنى واحد من التباس الدال بالمدلول وفيه أنه ان أراد بالمعنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أى متحدة المفهوم والماصدق كالانسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق ففيه أن مفهوم العبارة الأولى ثبوت ومفهوم الأخيرتين عدم كما تبين لك فلا تكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم وان أراد بالمعنى الواحد الماصدق وان اختلف مفهوما فتكون العبارات الثلاث متساوية أى مختلفة مفهوما متحدة ماصدقا كالضاحك والكاتب بالقوة ففيه أن ماصدقات العبارة الأولى ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وماصدق الأخيرتين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك ويجاب بأن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أى أن أوائلها سلب وان اختلف متعلقه وهو العدم فى العبارة الأولى والأولية فى الثانية والافتتاح فى الثالثة أو أن المراد بكونها بمعنى واحد أنها متلازمة أو أن كلا منها مفهومه نفى أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميا أم لا (قوله هذا) أى ماذكر من معانى العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه أن كون ماذكر معنى القدم فى حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم وأما كونه معنى القدم فى حق صفات الاحوال على القول بها فغير مسلم لأنه اعتبر الوجود فى العبارات الثلاث ولا وجود للاحوال فان قيل أراد بالوجود الثبوت قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعاريف (قوله وصفاته الجليلة) أى العظيمة وقوله السنية أى المرتفعة وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر وقد علمت ما فيه وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم ان قلنا ان القديم مرادف للازلى وأن كلا منهما هو الأمر الذى لا أول له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب وعدمنا فى الأزل ولا تتصف بالقدم ان قلنا ان القديم أخص من الأزلى وان القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده والأزلى هو الأمر الذى لا أول له وجوديا كان أولا وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالأزلية دون القدم فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الأول فانها تتصف بالأزلية وبالقدم وعليه فالمناسب فى تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمم فيقول مثلا القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر فى وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب اليه الاعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى (قوله وأما معناه) أى القدم فى حق الحادث فهو طول مدة وجوده وقد حد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق من مضت عليه سنة وهو فى ملكه واعلم أن القدم فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى عدم افتتاح الوجود ومجاز فى طول المدة وفى أصل اللغة بالعكس (قوله مثلا) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله هذا بناء قديم (قوله وان كان حادثا) جملة حالية وان وصلية وليس المعنى على المبالغة لفساده ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله طول مدة وجوده لأن الضمير راجع للحادث فهو مغن عنها (قوله القديم) أى الذى طالت مدته (قوله والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال) أى وكذا على صفاته بقرينة ماسبق (قوله لا يتقيد بزمان ولا مكان) أى بحيث لا يتحقق

لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ماهو حادث مثلها وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم فى حقه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لأن معناه واجب له جل وعز عقلا ونقلا أولا يتلفظ بذلك وانما يقال يجب له تعالى القدم أو نحو هذا من العبارات ولا يطلق عليه فى اللفظ اسم القديم لأن أسماءه جل وعز توقيفية هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ لكن قال العراقى فى شرح أصول السبكى عده الحليمى فى الأسماء وقال لم يرد فى الكتاب نصا وانما ورد فى السنة قال العراقى وأشار بذلك الى مارواه ابن ماجه فى سننه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه وفيه عد القديم من التسعة والتسعين

وجوده الا مصاحبا لزمان أو مكان بأن يبتدئ بابتدائه و ينتهى بانتهائه (قوله لحدوث كل منهما) أى والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما وحينئذ فلا يقال الله فى زمان أو فى مكان لئلا يوهم المقارنة وأنه لا يتحقق وجوده الا مصاحبا لهما نعم يجوز أن يقال الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما و بعدهما واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف فقيل هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كمقارنة المجئ لطلوع الشمس فى قولك أجيئك عند طلوع الشمس وهذه المقارنة أمر اعتبارى لا تتعلق القدرة بها فوصفها بالحدوث تسمح اذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد عدم وأما اطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجاز والحدوث حقيقة لا يكون الا فى الحادث حقيقة وهو الموجود بعد عدم لا فى الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التى هى أمر اعتبارى وقيل ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس فى المثال ووصف الزمان بالحدوث على هذا القول حقيقى وعلى هذين القولين فالظرفية فى قولك أنا فى زمان كذا مجازية والمعنى على الأول أنا مصاحب للزمان أى المقارنة وعلى الثانى أنا مقارن للزمان وقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيقى أيضا وعليهما فالظرفية حقيقية لأن الفلك محيط بنا و يتحرك علينا كما هو مبين فى علم الهيئة وان المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجسم ولا يخفى أن الفراغ عدم محض فوصفه بالحدوث تسمح وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى أو السطح المستعلى عليه آخر وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيقى (قوله لأن معناه) أى معنى القدم (قوله واجب له) أى ثابت له لا يقبل الانتفاء أى ومن ثبت له شئ صح أن يشتق له منه اسم (قوله أو نحو هذا من العبارات) نحو يجب له عدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود (قوله اسم القديم) الاضافة بيانية (قوله توقيفية) أى يتوقف اطلاقها على نص من الشارع فما ورد عن الشارع اطلاقه عليه جاز لنا اطلاقه عليه ومالا فلا (قوله هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ) أى وهو امام الحرمين والقاضى أبو بكر ومن تبعهما وهذا التردد قولان فى الواقع فالشق الأول منه قول المعتزلة ومال اليه القاضى والشق الثانى منه قول أهل السنة وامام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشئ واعلم أن محل التردد والخلاف كل اسم يقتضى مدحا خالصا ليس موهما نقصا ولم يرد نص باطلاقه ولا يخفى أن لفظ القديم على فرض أنه لم يرد نص موهم لأنه يوهم معنى لا يصح فى حقه تعالى وهو من طالت مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد ومع ورود النص فيه فيقال لا وجه لجريان التردد فى اطلاقه اذ لا شك فى جواز اطلاق القديم عليه تعالى حينئذ وان أوهم القدم بطول الزمان (قوله لكن قال الخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده وحاصله أنه لا وجه لجريان التردد فى اطلاق القديم لأن محل التردد انما هو فيما لم يرد به اذن وهذا قد ورد الاذن باطلاقه وقد يقال ان المتردد لم يطلع على ذلك النص فتردد (قوله الحليمى) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضعته صلى الله عليه وسلم أو الى حليم جده كذا قال بعضهم وفى القاموس أنه نسبة الى حليم جد محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهذا يقوى الثانى (قوله وقال) أى الحليمى وقوله لم يرد أى لفظ القديم فى الكتاب نصا أى لم يرد فيه صريحا وانما ورد فيه ضمنا فانه ورد فيه الأول وهو معنى القديم (قوله وأشار) أى الحليمى (قوله بذلك) أى بقوله ولكن ورد فى السنة (قوله ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفا وكذا رواه النسائى (قوله فى سننه) المشهور فيه ضم السين وله وجه وهو أنه جمع سنة بمعنى الطريقة وذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثى فاس أنه بفتح السين أى طريقه وأن قراءته بضم السين من الخطأ الذى عمت به البلوى ثم قال قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية (قوله وفيه) أى والحال ان فيه أى فى حديث أبى هريرة الذى رواه ابن ماجه (قوله عد القديم من التسعة والتسعين) أى بدل

الأول ان قلت ان هذا الحديث الذى رواه ابن ماجه والنسائى حديث آحاد وخبر الآحاد ظنى والظنى لا يعول عليه فى الاصول القطعية الاعتقادية فالجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لا من باب الأمور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظنى (قوله والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لأن من وجب قدمه ومن استحال عدمه وجب بقاؤه ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل لابد فيه من النص على كل منهما (قوله هو عبارة) أى معبر به وكان الأولى للشارح أن يحذف قوله عبارة و يقول وهو سلب العدم الخ لأن المقصود تفسير البقاء الذى هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه (قوله عن سلب العدم) لاشك أن سلب العدم ثبوت فمقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أو صدر التعريف وان كان العبرة عندهم فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ (قوله اللاحق للوجود) هذا ظاهر فى بقاء الذات وصفات المعانى لأنها متصفة بالوجود ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لأنها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت فكان الأولى أن يزيد فى التعريف أو للثبوت ولا يقال انه أراد بالوجود الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لأن هذا مجاز لاقرينة عليه وحينئذ فلا يقع فى التعريف وعلم مما ذكرنا أن كلا من ذاته تعالى وصفاته الوجودية و المعنوية يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ولا يقال انه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لأنا نقول قيام المعنى بالمعنى انما هو اتصاف وصف وجودى بوجودى كما سيأتى فى بيان ابطال كون القدم والبقاء صفتى معنى وأما اتصاف وصف وجودى بأمر سلبى فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودى بقى شئ آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القديم والازلى ولا يضر التسلسل فى مثل هذا لأنه تسلسل فى أمور عدمية والقدم الذى هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم فى نفسه ليس بحادث وأما على القول بأن القديم أخص من الازلى فيتصفان بالازلية لا بالقدم (قوله عن عدم الآخرية للوجود) أى كون الوجود لا آخر له فان قلت الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلية و بقاء صفاتها وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لأن بقاءهما لا آخر له قلت هذا تعريف بالاعم وقد جوزه الاقدمون أو أن اللام فى الوجود للعهد أو أن المراد بقوله عدم الآخرية أى الواجب عقلا وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة والنار لأنه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن (قوله والعبارتان بمعنى واحد) أى متلبستان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول أى دالان على معنى واحد وما تقدم فى القدم سؤالا وجوابا يقال هنا (قوله استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من اضافة الصفة للموصوف أى الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح و يحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفى العدم الطارئ على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية و يحتمل أن يراد به نفسه الذى هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا (قوله فى المستقبل) متعلق باستمرار أى استمراره فى الزمان المستقبل وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك و يتخلص من هذا بجعل فى بمعنى مع أى استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل ولا ضرر فى هذا (قوله الى غير نهاية) أى استمرارا لا نهاية له (قوله استمرار الوجود) فيه ما سبق (قوله فى الماضى) متعلق باستمرار أى استمرار وجوده فى الزمان الماضى وقضيته وجود زمان فى الازل متصف الآن بالمضى مع أنه لم يكن فيه زمان لأن الزمان

(ص) والبقاء (ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود والعبارتان بمعنى واحد و بعض الأئمة يقول معنى البقاء فى حقه تعالى استمرار الوجود فى المستقبل الى غير نهاية كما أن معنى القدم فى حقه تعالى استمرار الوجود فى الماضى

حادث على ماص (قوله الى غير غاية) أى استمرار الا نهاية له والغاية هى النهاية ففى كلامه تفنن (قوله وكأن هذه العبارة) أى قوله استمرار الوجود وأتى بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بمدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية فى عبارة ذلك البعض (قوله يجنح) أى يميل (قوله صفتان نفسيتان الخ) أى فعلى هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية قال السكتانى ولم أقف الى الآن على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن المؤلف رحمه الله مطلع وذكر الشيخ الملوى أن غيره اطلع على أنه قول للاشعرى وفى جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ماسيأتى (قوله لأنهما عنده الوجود المستمر) أى على جعل اضافة استمرار الى الوجود من اضافة الصفة للموصوف وهو علة للكأنية وفيه أن تلك العلة تقتضى الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكأنية من عدم الجزم بذلك فكان الأولى أن يقول لاحتمال أن يكونا عنده الوجود المستمر الخ (قوله والوجود نفسى) أى صفة نفسية للوجود والصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات خارجا بدونها كالتحيز للجرم فان الجرم لا يتحقق فى الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فان الجرم لا يتوقف تحققه فى الخارج عليها ألا ترى الحجرية مثلا فهى ليست صفة نفسية ورد بما أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذى الكلام فيه وحينئذ فالدليل لا ينتج المدعى وهو الكأنية فان حمل كلامه على الوجود المستمر الذى الكلام فيه ورد عليه أن الكلام لا يتم لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود نعم أصل الوجود صفة نفسية لأنه لا تتحقق الذات خارجا بدونه والحاصل أنه ان حمل الوجود فى كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لا تتحقق الذات بدونه لكن ليس حديثنا فيه وحينئذ فلا ينتج الدليل المدعى وان حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق (قوله لعدم تحقق الذات بدونه) أى وكل ما لا تتحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أى فى الخارج لا فى العقل لأنه قد يتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية ألا ترى أن التحيز للجرم صفة نفسية ولا يتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز (قوله وهذا المذهب) أى القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان (قوله لأنهما لو كانتا الخ) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لا الضعف وقد يجاب بأن المراد بقوله ضعيف باطل (قوله لزم أن لا تعقل الخ) قضيته أن الصفة النفسية هى التى لا تحصل الذات فى العقل بدونها بل متى تعلقت الذات تعلقت تلك الصفة وليس كذلك بل هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها لا فى العقل اذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق فالملتفت له الخارج لا العقل كما هو ظاهره على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات بدونه اذ المتبادر منه التحقق فى الخارج لا التحقق فى العقل ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لا تتعقل الذات موجودة فى الخارج بدونهما ويدل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها أى خارجا والمعنى لزم أن لا يعقل أى لا يصدق العقل بوجود الذات خارجا الا بهما تأمل وأجاب الشيخ يس بجواب آخر وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجا فالمعنى لزم أن لا تتحقق الذات بدونهما خارجا لكن اللازم باطل لأن الذات متحققة بدونهما فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين والقرينة على أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولا لعدم تحقق الذات بدونه (قوله وذلك) أى عدم تعقل الذات بدونهما باطل وهذا اشارة للاستثنائية ويحتمل أنه اشارة لقضية حملية فيكون القياس حمليا لا شرطيا وقوله بدليل الخ هذا دليل للمقدمة الثانية المشار لها بقوله وذلك باطل وقوله أن الذات يعقل وجودها أى يصدق العقل بوجودها خارج الاعيان هذا على الجواب الأول وقال يس أى يتحقق ذهنا وخارجا وجودها ولا يتحقق معها القدم

الى غير غاية وكأن هذه العبارة يجنح قائلها الى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان لأنهما عنده الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى لعدم تحقق الذات بدونه وهذا المذهب ضعيف لأنهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات يعقل وجودها

والبقاء أي بوجدان فيجوز أن تتعقل الذات الكريمة ذهنا ولا يخطر بالبال اذ ذاك القدم والبقاء ذهنا
ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة في الخارج ولا يتعقل اذ ذاك أنهما في الخارج معها وان كانت الذات
الكريمة متصفة بهما في الخارج (قوله ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) أي على قدمها وبقائها
الواجبين أي وحينئذ فقد تعلقت الذات موجودة في الخارج بدون صفتها وهي القدم والبقاء (قوله وشذ)
الشاذ قيل ما ضعف دليله وقيل ما قل قائله وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ على كل حال
(قوله صفتان موجودتان) أي في الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات
المعاني على هذا القول (قوله ولا يخفى ضعفه) أي في بطلانه لأنه هو الذي يتجه دليله المذكور (قوله
لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين) أي لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به ولأنه لا يعقل
موجود في الأزل عاريا عن القدم (قوله أيضا) أي كالعلم والقدرة (قوله بقدم آخر موجود الخ) وذلك
لأن الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا
(قوله يلزم التسلسل) أي أو الدور فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح ويلزم
الدور ان كان القدم والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول وباقيين بالبقاء الأول وكل من التسلسل
والدور محال فيكون ما أدى اليهما كذلك فان قيل لا نسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون القدم
والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلا
قدم وباقيين بلا بقاء أو يكونا قديمين لأنفسهما بأن يكونا قديمين بذلك القدم الذي صارت به الذات قديمة
وباقيين لأنفسهما بأن يكونا باقيين بذلك البقاء الذي صارت به الذات باقية فتكون الذات قديمة
وباقية بهما وهما قديمان وباقيان قلت لو كانا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء لزم عليه وجود المعلول
وهو كون القدم والبقاء قديمين وباقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما ولو كانا قديمين بقدم الذات
وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو
كون الذات قديمة وباقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثرا في
الذات وفي نفسه والبقاء أثرا في الذات وفي نفسه وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجب
بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذا ما أدى اليه وكذا يلزم على هذا القول قيام المعنى بالمعنى وهو
باطل لان المعنى انما يقوم بالذات ولان قيام المعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح اذ لا مرجح
لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر (قوله وأضعف من هذا القول من فرق) هو
بتخفيف الراء ووجه الأضعفية أن كلا من القدم والبقاء يرجع الى دوام الوجود اما في الماضي واما في
المستقبل واذا كان كذلك لزم تساويهما فيزيد هذا القول بنفي المساواة بينهما بلا فارق ضعفا الى ضعف
فيكون قوله أضعف أي فقد شارك هذا القول الذي قبله في أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية
وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الأول سلبيا والثاني وجوديا بدون فارق اذ العلة في جعله
القدم سلبيا وهي أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنى بالمعنى موجودة في البقاء والحاصل أن هذا القول
مردود من جهتين الجهة الاولى أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل الجهة الثانية
أن العلة في جعل القدم سلبيا موجودة في البقاء فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم
وبهذا سقط ما يتبادر من أن القول الذي قبله أضعف لان المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة في
القدم والبقاء والمخالفة في هذا القول في البقاء دون القدم وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الأقوال
في القدم والبقاء أربعة قيل انهما صفتان سلبيتان وقيل نفسيتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبي
والبقاء وجودي وأصحها أولها (قوله عبارة) فيه ما سبق (قوله وليس لهما الخ) قضيته أن المراد بالقدم والبقاء

ثم يطلب البرهان على
وجوب قدمها وبقائها
وشذ قوم فقالوا ان
القدم والبقاء صفتان
موجودتان تقومان
بالذات كالعلم والقدرة
ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم
عليه أن يكونا قديمين
أيضا بقدم آخر موجود
وباقيين أيضا ببقاء
آخر موجود ثم ينتقل
الكلام الى هذا القدم
الآخر وهذا البقاء الآخر
فيلزم فيهما ما لزم في
الاولين ويلزم التسلسل
وأضعف من هذا القول
قول من فرق وقال القدم
سلبي والبقاء وجودي
والحق الذي عليه
المحققون أنهما صفتان
سلبيتان أي كل منهما
عبارة عن سلب معنى
لا يليق به تعالى وليس
لهما معنى موجود في
الخارج عن الذهن

لفظهمامع أن المراد بهما المعنى اذهو المعدود من الصفات فالاولى أن يقول وليس هما معنى موجودا فى الخارج عن الذهن أى فى خارج الاعيان ثم بعد هذا فيقال ان هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالا نعم يفيد رد القول بكونهما وجوديين وهو قول عبد الله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام فى القدم وقول الاشعرى فى البقاء فكان الاولى للشارح أن يزيد ولاثابتا فى نفسه (قوله ومخالفته الخ) عطف على ماقبله من عطف اللازم على الملزم اذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام والضمير فى مخالفته عائد على مولانا المتقدم فى قوله فما يجب لمولانا وهذا الضمير هو الذى خلفته أل فى الوجود والقدم والبقاء والاصل فيه وجوده وقدمه و بقاؤه وانما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء تفننا أوليتوصل للوصف المعنوى بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلا فان قلت أى فائدة فى الاتيان بقوله تعالى حتى يتوصل له بما ذكر قلت فائدته الرد على المجسمة والجهوية ان قلت لم أتى به أى بقوله تعالى فى هذه الصفة والتى بعدها دون بقية الصفات قلت انما أتى به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لانه لم يصرح أحد من العقلاء باتصافه تعالى بنقائض تلك الصفات ماعدا نقيض المخالفة فان المجسمة صرحوا بانه جسم والجهوية صرحوا بالجهة وقالوا انه تعالى فى جهة العلو ونقيض القيام بالنفس فان النصارى صرحوا به وقالوا انه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ماسيأتى بيانه فان قلت لو كان السر ماذكر لأتى بذلك أى بقوله تعالى مع الوحدانية ردا على الثنوية الذين صرحوا بالتعدد فى الاله فالجواب ان رد قول الثنوية وارد فى الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليه ثم ان المراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون فى الذات فقط أو فى الصفات فقط أو فى الافعال فقط أو فى الجميع فان قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى قلت انما أضاف المخالفة لله دون الحوادث اشارة الى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لأن المخالفة بحسب العادة تسند للأعلى دون الأدنى فيقال خالف السلطان الوزير دون العكس (قوله للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والاعراض واطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الأحوال مجاز واعلم أن الممكن أعم من الحادث لان الممكن ما استوى وجوده وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم و بالممكن المعدوم فان قيل ان المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للممكن الموجود بعد عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذى لم يحدث فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم فالجواب أن المماثلة انما تتوهم فيمن شاركه فى الوجود وليس ذلك الا فى الوجود بعد عدم فلذا خص المخالفة بالحوادث أى الممكنات الموجودة بعد عدم فان قيل لم قال للحوادث ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساو له اذ هو الاجرام والاعراض فقط بناء على التحقيق من نفى الأحوال فالجواب أنه قال للحوادث لانه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرها وقولنا على التحقيق أى وأما على مقابله فالعالم أعم من الحادث لقصور الحادث على الاجرام والاعراض و زيادة العالم على الحادث بالأحوال اذ اطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت (قوله أى لا يماثله تعالى شىء منها) أى من الحوادث وهو تفسير لمخالفته تعالى للحوادث باللازم لان نفى مماثلة الحوادث له يستلزم نفى مماثلته لها الذى هو معنى مخالفته لها وذلك لأنه لا يصح نفى المماثلة عن أحد الأمرين مع ثبوتها للآخر فاذا صدق أن لا شىء مثل الله صدق أن الله لا مثل له فى شىء فان قلت المناسب لاسناد المخالفة لله دون الحوادث اسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بأن يقول أى لا يماثل المولى شيئا منها ليكون

(ص) ومخالفته تعالى للحوادث (ش) أى لا يماثله تعالى شىء منها مطلقا

التفسير حقيقيا لا باللازم فلم أسندها للحوادث حيث قال أي لا يماثله شيء منها ولم يسندها للمولى كما أسند اليه المخالفة قلت انما أسند المماثلة للحوادث لان الذي ينفي عنه المماثلة بحسب العادة الأدنى دون الأعلى يقال الوزير لا يماثل السلطان ولا يقال السلطان لا يماثل الوزير (قوله لا في الذات الخ) تفسير للاطلاق أي ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله (قوله ولا في الأفعال) جمع فعل يصح أن يراد به المعنى المصدري وهو تعلق القدرة أي ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعني الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لان تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة ويصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التي هي مفعوله أي ان مفعول الحادث ليس كمفعول الله لان المفعول لله مفعول له بطريق الايجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب والاقتران (قوله قال الله تعالى ليس كمثله شيء الخ) دليل لقوله لا يماثله تعالى شيء منها والدليل مطابق للمدعى فلا حاجة لما أطال به بعض الحواشي والكاف اما زائدة أو اسم بمعنى مثل والمعنى ليس شيء مثل مثله فان قيل ان هذا نفي لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن لله مثلا مع أن المدعى نفي المثل فالجواب عن ذلك من وجهين الاول أن هذا من باب الكناية فكنى بنفي مثل المثل عن نفي المثل اذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل اذ لو انتفى مثل المثل وبقي المثل ثابتا لكان الله مثل ذلك المثل والفرض نفي مثل المثل فيؤدي لنفي المولى مع أنه مسلم الوجود وحينئذ فالمراد من الآية أنه ليس شيء مماثلا له في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال الثاني أن المثل بمعنى الذات والصفة فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك في معنييه ان قلنا ان المثل حقيقة في كل من الذات والصفة أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان قلنا انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل وحينئذ فالدليل مطابق للمدعى فتأمل (قوله وهو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل انه أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تشير الى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه وحينئذ فالأعمى الذي يسمع خير من البصير الذي لا يسمع والخيرية والأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كل (قوله تنزيه) أي ذو تنزيه أي دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له (قوله اثبات) أي ذو اثبات أي دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى (قوله يرد على المجسمة) أي القائلين بأن الله جسم واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالاجسام فهو كافر ومن اعتقد انه جسم لا كالأجسام فهو عاص غير كافر والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يعلم ذاته الا هو (قوله واضرابهم) أي أمثالهم وأراد باضرابهم الجهوية القائلين ان الله في جهة الفوق وفي كفرهم قولان والمعتمد عدم كفرهم وانما كانوا من أضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية فهم من قبيل من يصرح بالجسمية وقال اضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم في ذلك (قوله وعجزها يرد على المعطلة) اعلم أن العجز يرد على المعطلة المذكورة ان جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يتعداها الى نفيها والمعنى في الآية عليه أن المولى يتصف بصفتي السمع والبصر لا يتعداهما الى الاتصاف بنفيهما أي فلا يتصف بنفيهما فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون في الآية رد على المعطلة بل على عبدة الأوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديانه الى الأوثان فان قيل كيف يرد على عبدة الأوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا ان الأصنام تسمع وتبصر فالجواب أن زعمهم ألوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فاثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم (قوله النافين الخ) أي كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات ان قلت كيف تكون الآية ردا على نافي كل الصفات مع انها انما أثبتت صفتين قلت ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نفاها كلها بل المراد الرد

لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فأول هذه الآية تنزيه وآخرها اثبات فصدرها يرد على المجسمة وأضرابهم وعجزها يرد على المعطلة النافين

باثباتهما على من نفاهما كما نفى غيرهما فقوله يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات أى بالنسبة الى نفيهما كذا قيل والاحسن أن يقال ان المراد الرد باثبات الصفتين على من نفاها كلها ووجه الرد عليهم أن نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لانه فى قوة لاشىء من الصفات بثابت لله وقوله وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهى السمع والبصر ثابتان لله والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية أى توجب كذبها فان قلت ما فائدة وصف المعطلة بقوله النافين لجميع الصفات قلت فائدته التنبيه على أن المعطلة صنفان صنف عطلت البارى عن الصفات أى نفتها عنه وهو المراد هنا وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لاصانع لها وانما هى أرحام تدفع وأرض تبلع وما يهلكنا الا الدهر وهذا الصنف ليس بمراد هنا فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الاول لا الثانى (قوله وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لم قدم فى الآية النفى على الاثبات مع أن الاثبات أشرف من النفى وحكمة مبتدأ خبره قوله انه لو بدأ الخ (قوله وان كان من باب الخ) أى والحال أنه من باب الخ (قوله وان كان الأولى الخ) أى والحال أنه كان الاولى فى كثير من المواطن العكس أى تقديم الاثبات على السلب لشرفه على النفى وقضيته ان الكثير من المواضع مضبوط كالقليل وأن الاولى فى ذلك الكثير تقديم الاثبات على النفى لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لانه لم ينضبط ذلك الكثير حتى يقال الاولى فيه العكس فالأولى أن يقول وان كان الأولى فى الآية العكس لوقوعه فى أكثر المواضع ويمكن الجواب بجعل فى سببية داخلة على محذوف أى وان كان الاولى العكس بسبب وقوعه فى كثير من المواضع (قوله لأوهم) أى البدء بهما التشبيه أى لأوقع فى الوهم أى الذهن التشبيه والاولى أن يقول الشبه لان التشبيه فعل الفاعل أى لاوقع فى ذهن السامع أن سمع المولى و بصره مشابهان لسمع المخلوقات و بصرهم فى كون سمعه باذن و بصره بحدقة وأن كلا منهما انما يتعلق ببعض الموجودات وذلك لان المألوف للسامع أن السمع باذن والبصر بحدقة وأن السمع والبصر انما يتعلقان ببعض الموجودات فان قلت ما يسبق الى الوهم يزال بتأخير التنزيه فالأولى حينئذ تقديم الاثبات على النفى ليوافق ما وقع فى كثير من المواضع فالجواب أن فى تقديم السلب مزية وهى دفعه الايهام المذكور من أول وهلة لا توجد تلك المزية فى تأخيره لان التأخير وان كان يزيله الا أنه لا يمنع حصوله أولا فقول الشارح لاوهم أى ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما فاذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ما عداهما وحينئذ فلا يزول ما سبق للوهم بتأخير التنزيه بخلاف ما اذا قرع السمع التنزيه أولا ثم أتى ببعض الأفراد الداخلة فيه فانه يحكم عليه بحكم العام وهذا ظاهر اذا حمل المثل فى الآية على الذات والصفة أو الصفة فقط لان حمل على الذات فقط (قوله وأن كلا الخ) عطف على قوله أنه باذن (قوله فى الشاهد) أى فيما نشاهد من المخلوقات (قوله ببعض الموجودات) وهو الأصوات بالنسبة للسمع والذوات والألوان بالنسبة للبصر (قوله دون بعض) كالذوات والألوان بالنسبة للسمع وكالأصوات بالنسبة للبصر (قوله وعلى صفة) أى وأن كلا منهما انما يتوقف على صفة مخصوصة فقوله وعلى صفة معطوف على قوله ببعض الموجودات (قوله من عدم البعد) أى من عدم بعد بعض الموجودات الذى تعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة (قوله ونحو ذلك) أى كعدم القرب جدا وكعدم الحائل بين السمع والبصر و بين متعلقهما (قوله نفى التشبيه) الاولى نفى الشبه لان التشبيه فعل الفاعل (قوله مطلقا) أى فى الذات والصفات والأفعال واستفادة ما ذكر من الآية تؤخذ من السلب العام القائل ليس كمثله شىء الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات فلا يدخلها الخلاف فى أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الاحوال أولا لان أوصاف الحوادث وذواتها منطوق العبارة فالجميع لا يماثل الله ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس

لجميع الصفات وحكمة تقديم التنزيه فى الآية وان كان من باب تقديم السلب على الاثبات وان كان الاولى فى كثير من المواطن العكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه اذ الذى يؤلف فى السمع أنه باذن وفى البصر أنه بحدقة وأن كلا منهما انما يتعلق فى الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك فبدأ فى الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفى التشبيه له تعالى مطلقا حتى فى السمع والبصر اللذين ذكرا بعد فان سمعه تعالى و بصره ليسا كسمع الخلائق و بصرهم لان سمعه تعالى و بصره صفتان

وحيث كان كذلك فقد أخذ نفي مماثلة أوصافه بالمطابقة (قوله قائمتان بذاته العلية) هذا وصف كاشف اذ كل صفة قائمة بموصوفها (قوله الجرمية) أي كونها جرما والجرم ما أخذ قدرا من الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أولا كالجوهر الفرد (قوله والجارحة) من عطف اللازم على الملزوم (قوله ولوازمهما) أي لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغير ذلك (قوله متعلقتان بكل موجود) أي تعلق انكشاف وظاهره أنهما يتعلقان بأنفسهما لدخولهما تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه و بصره و يبصر ببصره سمعه و بصره فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه و بغيره واعلم أنهما وان تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة الا الله تعالى وحينئذ فلا يغني أحدهما عن الآخر وتعلقهما بالقديم تنجيزي قديم و بالحادث صلوحي قديم وتنجيزي حادث (قوله ظاهرا) أي بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وما تحتها وقوله أو باطنا أي خفيا علينا كالذي تحت الأرض لا على الباري لأنه لا يخفى عليه شيء (قوله وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته وانفراد المخالفة في صفاته فكل ما ثبت له القيام بالنفس لتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس بدليل صفاته (قوله بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة وسرها انما يظهر بالنسبة للمقابل أي ان قيامه وعدم افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قبل ذاته لا من قبل غيره فليس غيره آلة لقيامه عز وجل حتى يحتاج في قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير وجوز بعضهم جعلها للسببية واضافة نفس للضمير للبيان (قوله أي لا يفتقر الى محل الخ) قيل انما فسر القيام بالنفس مع أن التفسير من وظيفة الشراح لأن القيام يطلق على انتصاب القامة وعلى الأحكام أي الاتقان يقال قام فلان بكذا اذا أتقنه وأحكمه وعلى الشدة يقال قامت الحرب اذا اشتدت وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا ففسره المصنف لبيان المراد منه وقال بعضهم انما فسره بما ذكر للرد على من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط وهو المتعارف عند بعض المتكلمين والمصنف فسره بما ذكر تبعا للاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني وستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار للمخصص فانه مستفاد من وجوب القدم والبقاء (قوله أي بذاته) أي فالمراد بالنفس الذات وليس المراد بها الروح لأنها محالة على الله تعالى وفي كلامه اشارة الى جواز اطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالى و يحذركم الله نفسه خلافا لمن قال لا يجوز اطلاقها عليه الا على سبيل المشاكلة كما في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (قوله سلب افتقاره لشيء من الأشياء) ان قيل هذا التفسير يخالف تفسير المصنف لأن هذا سلب الافتقار على العموم وما في المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل والمخصص قلت لا يخالفه لأن ما في المتن يستلزم هذا لأن سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير والى ما يحصل الغرض وغير ذلك لأنه لو افتقر لشيء منها لكان ممكنا والممكن لا يكون وجوده الا حادثا والحادث يفتقر الى المخصص والى المحل بالنظر لصفته فتأمل (قوله أي ذات سوى ذاته يوجد فيها) انما فسر المحل بالذات التي يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك و بالمكان الذي يحل فيه مع أنه سبحانه كما أنه لا يفتقر لذات يقوم بها لا يفتقر لمكان لأن عدم افتقاره لمكان علم من مخالفته للحوادث (قوله سوى ذاته) هذا نص على المتوهم اذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات لا بذاته اذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتى يتوهم فينفيه (قوله يوجد فيها) صفة لقوله ذات الواقعة تفسير المحل والرابط الضمير المجرور وضمير يوجد راجع لله تعالى (قوله لأن ذلك) أي الافتقار الى المحل بالمعنى المذكور أعني الذات التي يوجد فيها

قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمهما واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان أو صفة ظاهرا كان أو باطنا (ص) وقيامه تعالى بنفسه أي لا يفتقر الى محل ولا مخصص (ش) يعني أنه مما يجب له تعالى أن يقوم بنفسه أي بذاته ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء فلا يفتقر تعالى الى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف لأن ذلك لا يكون الا للصفات

وهو تعالى ذات موصوف بصفة وليس جل وعز بصفة كما تدعيه النصارى ومن فى معناهم من الباطنية أهلك الله تعالى جميعهم وسيأتى برهان ذلك عند تعرضنا ان شاء الله للبراهين وكذلك لا يفتقر تعالى الى مخصص أى فاعل يخصصه بالوجود لا فى ذاته ولا فى صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته وانما يحتاج الى المخصص أى الفاعل من يقبل العدم ومولانا جل وعز لا يقبله فاذا يستحيل على مولانا جل وعز الافتقار عموما و بهذا تعرف ان مرادنا بالمحل

(قوله وهو تعالى ذات) أى وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل (قوله موصوف بصفة) ليس بضرورى فيما نحن بصدده وقوله موصوف نعت لذات وذكر النعت لأن الذات تذكر وتؤنث (قوله كما تدعيه النصارى) ظاهره أن النصارى تدعى أنه تعالى صفة مع أن المنقول فى كتب أئمة الكلام أن النصارى يقولون ان الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ويعنون بالاقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه ويقولون ان اقنوم العلم الذى هو جزء الاله انتقل لجسد سيدنا عيسى وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله والوجود اله والحياة اله ثم صار مجموع الأقانيم الثلاثة الها واحدا فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات التى هى جوهر تتركب من مجموع الصفات التى هى أعراض وجعلوا جزء الاله انتقل لسيدنا عيسى وسموا الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة انتهى وظهر من هذا التقرير أن الاله على كلامهم ليس بصفة نعم ان أراد بقوله كما تدعيه النصارى من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كما تدعيه كذا قرر شيخنا وهو محصل ما فى السكتانى والأحسن أن يقال قوله كما تدعيه النصارى أى بعضهم فان بعضهم يقول الاله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير وان عيسى قام به الاله قيام الصفة بالموصوف وبعضهم يقول ان الإله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم الى آخر ما تقدم ويدل لذلك كلام الكبرى وحواشيها (قوله من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة ويقولون ان ما ورد فى القرآن من الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره ويقولون ان الاله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم يقولون ما فى الجبة الا الله (قوله وسيأتى برهان ذلك) أى برهان عدم افتقاره لمحل أى ذات يقوم بها (قوله وكذا لا يفتقر تعالى الى مخصص) فيه اشارة الى أن قول المتن ولا مخصص عطف على قوله محل ولا لتأكيد النفى ليفيد أن الافتقار لكل واحد منهما منفى على حدته (قوله يخصصه بالوجود) أى بدلا عن العدم (قوله ولا فى صفة من صفاته) هذا ماخوذ من المعنى المراد فى نفس الأمر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة لأن الذى يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للمحل الذى يقوم به والى المخصص أى الفاعل الذى يخصصها بالوجود بدلا عن العدم (قوله لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالى والبقاء ولذا اقتصر بعضهم فى تفسير القيام بالنفس على نفى الافتقار الى المحل كما سبق (قوله ولجميع صفاته) أى الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف القديم والأزلى وأما صفات الأفعال فهى حادثة عند الأشعرى كما سيأتى بيانه (قوله فاذا يستحيل الخ) أى فاذا كان تعالى لا يفتقر الى محل ولا الى مخصص يستحيل الخ وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص (قوله عموما) اما حال من الاستحالة أى حالة كون الاستحالة عموما أى ذات عموم وشمول لأى افتقار من الافتقارات أو عامة أى شاملة لذلك واما حال من الافتقار أى حالة كون الافتقار عموما أى عاما لأى شىء من الأشياء أو ذا عموم وشمول لذلك (قوله وبهذا) أى التقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل وقال السكتانى الاشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموما أى فحكمنا بذلك واعترافنا به يعلم منه ان مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان وبالمخصص الفاعل الذى يخصص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الاجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار الى الذات بأن لا يكون صفة فان قلت كما لا يلزم سلب كونه صفة اذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار الى المكان اذ حمل المحل على الذات فمن أين يلزم تعميم الافتقار قلت لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار

الى

في أصل العقيدة الذات ومرادنا بالمخصص الفاعل فبعدم افتقاره تعالى الى محل أي ذات أخرى لزم أنه جل وعز ذات لا صفة و بعدم افتقاره تعالى الى مخصص أي فاعل لزم أن ذاته جل وعز ليست كسائر الذوات التي لا تفتقر هي أيضا الى محل كالاجرام مثلا لأن هذه وان كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهي مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما الى المخصص أي الفاعل وهو مولانا جل وعز فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق وذلك لا يمكن أن يكون الا لمولانا جل وعز قال جل من قائل يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد وقال تعالى الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فأثبت تعالى بقوله الله الصمد افتقار كل ماسواه اليه جل وعز اذ الصمد هو الذي يصمد اليه في الحوائج أي يقصد فيها ومنه تسئل ولا شك ان كل ماسواه تعالى صامدله أي مفتقر اليه ابتداء ودواما

الى المكان من سلب الافتقار الى المخصص اذ لو كان في مكان لكان جرما فيفتقر الى مخصص كيف وربنا سبحانه غني عن المخصص فان قلت لا نسلم أنه اذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار الى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث اذ هي صفات وموصوفات قلت لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفات القديمة والمطلوب نفي كونه صفة يفتقر الى ذات سواء كانت الصفة حادثة أو قديمة فصنيع الشارح رحمه الله أحسن اهـ (قوله في أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله الذات) أي لا المكان وانما لم يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار اليه من مخالفته للحوادث وهذا على التفسير الأول في مرجع اسم الاشارة في قوله وبهذا وأما على ماقاله السكتاني فعلة عدم تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدم له (قوله التي لا تفتقر هي) أي الذوات وقوله أيضا أي كما لا تفتقر ذاته الى محل والاتيان بهي وأيضا لمزيد الايضاح (قوله كالاجرام مثلا) مثال للمحل وأراد بالاجرام مايشمل الجواهر الفردة وحينئذ فالكاف مدخلة لها فالجمع بين الكاف ومثلا غير ضروري (قوله لأن هذه) أي الذوات وهذه علة لقوله ليست كسائر الذوات (قوله ابتداء) أي في وجودها الأول (قوله ودواما) أي في بقائها بعد وجودها (قوله ضروريا) أي لازما فقوله لازما تفسير له (قوله وهو) أي الفاعل المخصص للاجرام جل وعز (قوله فاذا القيام الخ) أي فاذا كان معنى قيامه بنفسه ماسبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها وعدم الافتقار للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق أي العام أي الغنى عن كل شيء كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير ومايحصل الغرض ونحو ذلك وذلك لاستلزام الغنى عن المحل والمخصص الغنى عما ذكر كما تقدم بيانه وانما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضي أنه اذا كان غنيا عن المحل فقط مثلا كان قائما بنفسه لأن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا قيد فيتحقق في فرد ان قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم يفسره المصنف بهذا في المتن قلت لعله سلك طريق الاحتياط وجمع في المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما في كلامهم قاله الشيخ يس (قوله وذلك) أي الغنى المطلق (قوله قال جل من قائل) هذا دليل لكون الغنى المطلق لا يكون الا لمولانا وقوله من قائل من فيه زائدة وقائل حال من الضمير في جل أي جل حالة كونه قائلا (قوله والله هو الغني) أي عن كل شيء اذ حذف المعمول يؤذن بالعموم وظاهر قولنا عن كل شيء حتى عن صفاته وبذلك صرح الامام الرازي في مواضع كثيرة من تفسيره حيث قال لا يحتاج المولى في أفعاله وكماله الى صفاته وانما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يس ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لاضدادها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد صرح بعضهم بما نصه احتج الخصم على نفي الصفات بأنه يلزم من اثباتها افتقار الذات وهو محال وأجيب بأن المحال هو افتقارها الى خارج عنها انتهى لكن لا ينبغي أن يقال انه سبحانه وتعالى مفتقر الى صفاته لما في لفظ الافتقار من سوء الادب وان كان القول بصحة معناه لازما مما ذكر (قوله اذ الصمد هو الذي يصمد اليه في الحوائج) نقل عن الزمخشري أن صمد فعل بمعنى مفعول وماذكره الشارح في تفسيره أحد أقوال ثلاثة ثانيها أن الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب ثالثها أنه الذي لا جوف له وانما اقتصر الشارح على القول الأول لترجيح غير واحد له في تفسير الآية كابن عطية وغيره وقوله وهو الذي يصمد اليه في الحوائج ضمن يصمد معنى يفتقر فلذا عداه بالى (قوله ومنه تسئل) أي ومنه تسئل الحوائج للافتقار اليه وضمير منه راجع للذي يصمد اليه في الحوائج (قوله ولا شك أن كل ماسواه تعالى صامد له) قد يقال انه فسر يصمد بيقصد والقصد الحقيقي انما يكون ممن له اختيار وحينئذ فلا يتم قوله ولا شك أن كل ماسواه صامد له وأجاب الشارح بان المراد لازم ذلك وهو

بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا وأثبت تعالى بقوله لم يلد ولم يولد وجوب استغنائه جل وعز عن المؤثر والاثر فلا حاجة لله تعالى الى المؤثر ولا علة لوجوده جل وعز واليه الاشارة بقوله تعالى ولم يولد أى لم يتولد وجوده تعالى عن شئ أى لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه وكذلك لا حاجة له تعالى الى الأثر وهو ما أوجد تعالى من الحوادث ولا غرض له جل وعز فى شئ منها تعالى عن الاغراض والاعراض ولا معين له تعالى فى شئ منها بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة ولا معالجة

الافتقار فكأنه قال ولا شك أن كل ما سواه مفتقر له ولا يخفى أن الصفات الذاتية لم تدخل فى السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا يشكل قوله مفتقر اليه ابتداء ودواما اذ لا ابتداء لها لقدمها (قوله بلسان حاله الخ) متعلق بمفتقر أى مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معا وقضيته ان لسان المقال ينفرد عن لسان الحال كما ينفرد لسان الحال عن لسان المقال وليس كذلك اذ لسان المقال لا ينفرد عن لسان الحال وان انفرد لسان الحال عن لسان المقال لأن الافتقار لازم لكل مخلوق وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال وان انفك لسان الحال عن لسان المقال فاذا قال الشخص بلسان مقاله أنا مفتقر الى الله كان افتقاره حاصلا بلسان المقال وبلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له واذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصلا بلسان الحال فقط ويجاب بأن قوله بلسان الحال متعلق بمقدر تقديره مفهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان المقال أو عند عدمه أو بلسان مقاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان الحال أو بهما معا عند ملاحظة المتأمل لهما والحاصل ان الفهم يحصل للمتأمل بلسان الحال ذاهلا عن المقال كما يحصل بالمقال مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معا (قوله وجوب استغنائه عن المؤثر والاثر) أى فقوله لم يلد كناية عن استغنائه عن الاثر وقوله ولم يولد كناية عن استغنائه عن المؤثر ولا شك أنه اذا لم يفتقر لاثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقا فصح قول الشارح وأثبت الخ أى من حيث الكناية كما صح تفريعه بقوله فلا حاجة الخ (قوله فلا حاجة لله الى المؤثر) قدم الشارح الاستغناء عن المؤثر على الاستغناء عن الاثر مع أنه هو السابق فى الآية لأن الاستغناء عن المؤثر يستلزم الاستغناء عن الأثر وانما قدم فى الآية ما يفيد الاستغناء عن الاثر اهتماما به للرد على النصارى القائلين بأن المسيح ابن الله وعلى اليهود القائلين ان العزير ابن الله وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند جميع الملل (قوله لوجوب قدمه) هذا محط الدليل وأما قوله وبقائه فزيادة فائدة (قوله وكذلك لا حاجة له تعالى الى الاثر) أى لاستغنائه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندرى فى الحكم أنت الغنى لذاتك عن أن ينالك نفع منها أى ان الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى فلا يناله نفع منها (قوله ولا غرض له) عطف على قوله لا حاجة له الى الاثر من عطف اللازم على الملزوم والغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل وقوله فى شئ أى فى ايجاد شئ منها (قوله تعالى عن الاغراض والاعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أعنى قوله ولا غرض له ولا معين للتنزيه والمناسب كون الأول بالغين المعجمة ليتصل بما قبله وعطف الأعراض عليه من عطف العام على الخاص لأن الغرض الباعث على الشئ تارة يكون عرضا وتارة يكون غير عرض والفائدة فيه مع المبالغة أتم ويحتمل العكس ووجه العطف قصد المبالغة فى نفى الاعراض عموما وخصوصا (قوله ولا معين له تعالى) عطف على قوله لا حاجة له الى الاثر وهو أى المعين أخص من الحاجة وفيه رد على قول الاستاذ أبى اسحق ان أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد على أن تعلقهما بأصل الفعل (قوله فى شئ منها) أى من الحوادث التى أوجدها (قوله بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار) أى بالاختيار المحض أى الخالص من مخالطة شئ يصحبه فلا تتقال من غرض الى غرض آخر وفيه اشارة لرد مذهب الحكماء القائلين بالايجاب الذاتى وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل فهو مجبور عندهم لا مختار (قوله بلا واسطة) هو وما بعده كالتفسير لمحض الاختيار وقوله بلا واسطة كالقدوم بالنسبة للنجار والابرة بالنسبة للخياط فكل منهما وان كان فاعلا بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أى خالصا عن مخالطة شئ يصحبه لتوقف فعله على الآلة المذكورة بخلاف فعل المولى سبحانه فانه بمحض الاختيار اذ لا يتوقف على واسطة وآلة (قوله ولا معالجة) أى حركات كما يقع فى أفعال الحوادث كالنجار

فى

ولاعلة واليه الاشارة بقوله تعالى لم يلد أى لم يتولد وجود شىء عن ذاته العلية بأن يكون بعضا منه أو ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو ثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى جميع ما ذكر اذ لو كان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث كيف وهو تبارك ليس له كفوا أحد فلا والد اذن ولا صاحبة ولا ولد ولا مماثلة بينه و بين الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين (ص) والوحدانية أى لا ثانى له فى ذاته

فى صنعه السرير (قوله ولا علة) المراد بها العلة المادية وهى الأجزاء التى يتركب منها المفعول فليس المولى أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركبها بل قال لها كونى فكانت وليس المراد بالعلة الباعث على الفعل والا تكرر مع قوله ولا غرض اذ العلة والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله واليه الاشارة الخ) أى والى ما ذكرناه من أنه لا احتياج له تعالى للأثر الذى أوجده ولا لغرض ولا لمعين (قوله عن ذاته) متعلق بيتولد (قوله بأن يكون الخ) تصوير للتولد المنفى وضمير يكون للشىء وقوله منه أى من ذاته أى بأن يكون شىء بعضا من ذاته تعالى كما فى تولد نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة فان الصغيرة بعض من الكبيرة (قوله أو ناشئا عنه) أى أو يكون الشىء ناشئا عنه تعالى من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء والحاصل أن التولد اما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة واما أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر مما تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد عنه النبات فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد وكتولد الثمر من الشجرة فان قلت انه فى الصورة الأولى وهو ما اذا كان الولد بعضا مما نشأ عنه كما فى صورة النخلة ليس فيها قصد قلت الملاحظ فى تلك الصورة البعضية وان وجد عدم القصد (قوله باستعانة ممن يزاوجه) أى يعاونه كما فى الولد الناشئ عن الرجل بمعاونة الزوجة (قوله على ذلك) أى على وجود ذلك الشىء (قوله أو ثم غرض) ظاهره أنه عطف على قوله بعضا منها أى أو يكون ثم أى هناك غرض يحمله على ذلك أى وجود شىء فيفيد العطف أن قوله أو ثم غرض الخ من جزئيات التولد وليس كذلك (قوله كما هو شأن الزوجين) راجع لقوله أو ثم غرض ولقوله أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك (قوله ونحوهما) أى وكما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة (قوله بالنسبة للولد) راجع لقوله شأن الزوجين وقوله ونحوه أى نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوهما (قوله فى جميع ما ذكر) متعلق بشأن والمراد بشأن التولد والغرض وبجميع ما ذكر الولد والنبات والنخلة الصغيرة ولا حاجة لقوله فى جميع ما ذكر مع قوله بالنسبة للولد ونحوه فتأمل (قوله اذ لو كان تعالى كذلك) أى مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى أنه يكون الشىء الذى يوجده بعضا من ذاته أو يكون ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك (قوله لزم أن يماثل الحوادث) قال السكتانى بيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لان ما تقدم من صفات الاجرام وهى حادثة وأما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه و يوجب له الكمال واذا احتاج لمن يخلق له الكمال كان حادثا فيماثل الحوادث (قوله كيف وهو الخ) أى كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئا له أى لا يصح ذلك مع تلك الحالة (قوله فلا والد) أى له وهذا مأخوذ من قوله ولم يولد (قوله ولا صاحبة) أى ولا زوجة وهذا مأخوذ من قوله لم يلد (قوله ولا ولد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد أيضا (قوله ولا مماثلة بينه الخ) وهذا مأخوذ من قوله لم يلد ولم يولد لزوما وصراحة من قوله ولم يكن له كفوا أحد (قوله والوحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظى والياء للنسبة للوحدة والألف والنون للمبالغة كما قالوا رقبانى وشعرانى وحينئذ فلا يقال ان المناسب للنسبة للوحدة أن يقول والوحدية (قوله أى لا ثانى له الخ) اعلم أن المولى منفى عنه الكم المتصل فى الذات وهو تركب ذاته من أجزاء والكم المنفصل فى الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى والكم المتصل فى الصفات وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ والكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى ومنفى عنه أيضا أن يكون غيره مشاركا له فى فعل من الأفعال وأن الكم المتصل والمنفصل انما ذكرهما

العلماء فى الذات والصفات دون الأفعال وقول المصنف أى لا ثانى له فى ذاته ظاهر فى نفى الكم المنفصل
فى الذات ولا يفهم منه نفى الكم المتصل فيها وذلك لان ثانى انما يصدق على النظير وهو ظاهر فى الكم
المنفصل لانه نظير والحاصل أن قوله أى لا ثانى له فى ذاته دلالته على نفى الغير بينة لان المعنى لا ثانى لمولانا
مشارك لذاته وأما دلالته على نفى التركيب فى حقيقة الاله فغير بينة لان غاية ما يدل عليه الكلام نفى أن
يكون لمولانا ثان مشارك لذاته وذلك لا ينافى حصول التركيب فى ذات مولانا كما نقول لا ثانى للشمس
أو القمر فى الحقيقة والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة وذكر بعض أرباب الحواشى أن نفى الكم
المتصل فى الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يقال لو كان المولى مركبا من أجزاء لقامت الألوهية بكل
جزء لتماثل الأجزاء فقيامها بأحدها دون غيره تحكم واذا قامت الألوهية بكل جزء صار كل جزء الها فصدق
على كل جزء أنه ثان بهذا التقرير وقد نفاه المصنف بقوله أى لا ثانى له فى ذاته أى اتصالا وانفصالا والمراد
بالمنفصل المماثل فى الذات المستلزمة للصفات اذ لا تصدق ذات تماثل ذاتا الا مع الأوصاف واعلم أن فى نفى الكم
المتصل فى الذات ردا على المجسمة وفى نفى الكم المنفصل فيها ردا على الثنوية المشركين ثم ان قوله لا ثانى له
فى ذاته لا نافية للجنس وثانى اسمها وله متعلق بثانى وقوله فى ذاته خبر لا وفى بمعنى اللام والمعنى لا ثانى له
مشارك لذاته واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية ويصح أن يكون فى ذاته متعلقا بثانى وفى بمعنى اللام وله
خبر لا أى لا ثانى لذاته مشارك له وضمير ذاته وله عائد على مولانا السابق وانما فسر المصنف الوحدانية وان كان
التفسير من وظائف الشراح لتركب معناها ولما فيها من التفاصيل واقتصاره فى تعريفها على نفى الثانى
لاستلزام نفيه نفى كل ما وراءه من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك وفى تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح لان
ما ذكر تفسير للواحد لا للوحدانية اذ هى نفى الاثنينية فتأمل (قوله ولا فى صفاته) أى لا ثانى له فى صفاته الظاهر
منه نفى النظير وهو الكم المنفصل فى الصفات كأن يفرض حادث يقوم به أوصاف الألوهية المماثلة لصفات الله
وأما دلالته على نفى التعدد فى صفات الله وهو الكم المتصل فيها فغير بينة الا أن يقال كما قال بعضهم قوله
ولا فى صفاته يعنى اتصالا وانفصالا وحينئذ فيكون مفيد النفى الكم المتصل والمنفصل فى الصفات كذا قيل
والحق أن الكم المتصل لا يتأتى فى الصفات لان الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين
فأكثر وأنت خبير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال كجعل العالمين أو القدرتين مثلا كما متصلا فيه تسامح
ثم ان نفى التعدد فيها فيه رد على بعض أئمتنا فى اثباتهم علوما وقدرا وارادات بحسب المقدورات والحاصل أن
ظاهر المصنف قصر قوله ولا فى صفاته على نفى النظير فيها ولم يدرج فيه نفى تعدد الصفات وما فعله وان كان
مذهبه نفى الأمرين أعنى نفى النظير فى الصفات ونفى تعددها أولى بعبارته اذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق
عليها أنها ثان له فلا يشملها قوله لا ثانى له فى صفاته فلذا قصره المصنف على نفى النظير (قوله ولا فى أفعاله)
لما كان لا يلزم من نفى الكم المنفصل فى الصفات نفى أن يكون غيره مشاركا له فى فعل من الأفعال اذ الشركة
فى الأفعال تتحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم ان الفعل كالصلاة مثلا
اشترك فيها قدرة الرب وقدرة العبد نفى ذلك بقوله ولا فى أفعاله وكان المناسب أن يقول ولا فى الأفعال بال
الاستغراقية لان كلامه أعنى قوله ولا ثانى له فى أفعاله أى فى الأفعال المنسوبة اليه يوهم أن لغيره أفعالا وان
كان لا يشارك المولى فى الأفعال المنسوبة له وهذا مذهب أهل الاعتزال والجواب أن مراده بأفعاله الممكنات
كلها فيعم الاختيارى لنا وغيره اذ الامكان منشأ الاحتياج فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال لا شريك له فى
الممكنات ورد بقوله ولا فى أفعاله على المعتزلة القائلين ان للعبد قدرة خلقها المولى وتلك القدرة تؤثر وجد ذواتا
بل أفعالا اختيارية فالمعتزلة لم يثبتوا الكم المنفصل فى الصفات وانما أثبتوا الشريك فى الأفعال فعلمت من
هذا مغايرة الكم المنفصل فى الصفات للشريك فى الافعال لان نفى الكم المنفصل فى الصفات معناه أنه ليس

ولا فى صفاته ولا فى أفعاله (ش) يعنى أن الوحدانية

هناك أحد من الحوادث له قدرة كقدرة الله توجد الذوات ونفي الشريك في الأفعال معناه أنه ليس هناك أحد له قدرة توجد الأفعال (قوله في حقه تعالى) انما قال في حقه تعالى اشارة الى أن للوحدة معاني أخر لا تصح في حقه كوحدة الجنس ووحدة النوع ووحدة الشخص اذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه وكذلك لا نوع له فيتحد مع غيره فيه مثال الأول اتحاد الانسان والفرس في الحيوان ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الانسان فيقال الانسان والفرس واحد بالجنس أي متحدان فيه ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع أي متحدان فيه ومثال الثالث زيد فانه واحد بالشخص بمعنى أن مشخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره (قوله تشتمل على ثلاثة أوجه) أي من اشتمال الكلي على جزئياته لأن الوحدة في الذات والصفات والأفعال جزئيات لمطلق الوحدة (قوله ويسمى الكم المتصل) ضمير يسمى عائد على ذي الكثرة وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء وليس الضمير عائدا على النفي كما هو ظاهر ولا على ماذكر من الكثرة لأن الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي ولما ذكر من الكثرة (قوله أو صفة من صفاته) قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها وقد علمت ما فيه (قوله ويسمى الكم المنفصل) ضمير يسمى عائد على ذي النظير والمراد به العدد المتحصل من الشيء ونظيره وليس الضمير عائدا على النظير ولا على نفيه لأن كلا منهما ليس كما والحاصل أن الكم ماقبل القسمة لذاته ثم ان كان لأجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو اما قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أو لا الثاني الزمان والأول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح والجسم التعليمي وان لم يكن لأجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يراد به نفي ماحصل به الكم وهو الثاني مثلا لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل (قوله والتدبير) هو النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو ايقاع الأمور على الوجه الأكمل (قوله بلا واسطة) يحتمل أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار ويحتمل أن يراد بها القوة التي أثبتها من قال ان الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها ويحتمل ارادتهما معا وهو أولى والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسائط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم الى آلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات (قوله عموما) أي على جهة الشمول العمومي أي سواء كان ذلك الأثر ذاتا أو صفة أو فعلا كان اختياريا أو اضطراريا أي بالنسبة الينا (قوله انا كل شيء خلقناه بقدر) هذا استدلال على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالايجاد واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع فعلى الاولى نا اسم ان وكل شيء معمول لمحذوف يفسره المذكور أي انا خلقنا كل شيء والجملة خبر ان وقوله خلقناه جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب أو في محل ما فسرته وهو خبر ان وقوله بقدر متعلق اما بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى انا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشيء لأن الصفة لا تعمل في الموصوف وما لا يعمل لا يفسر عاملا في باب الاشتغال فلو كان صفة ماصح النصب على الاشتغال والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة واذا بطل كونه صفة لم يكن تقييد للشيء فلا يأتي فيه ماظنه المعتزلي من أن المعنى كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر يعني وهناك شيء ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا ولئن سلمنا ماهو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخلقية فيكون المعنى انا خلقنا كل مخلوق بقدر فيحترز عن شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة فغاية مادلت عليه الآية أن هناك شيأ لم يخلقه فنحن نقول ذاته وصفاته وهم لا يخالفون فيه وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لاثباتها وأما على قراءة الرفع لجملة خلقناه تحتمل

في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه أحدها نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى الكم المتصل الثاني نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل الثالث انفراده تعالى بالايجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جل من قائل انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى

ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وقال جل وعز له ملك السموات والأرض وقال تبارك وتعالى والله خلقكم وما تعملون (ص) فهذه

الخبرية و بقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الأشياء يعني الممكنات باجماع اذلا تعلق للخالقية بغيرها وتحتمل الوصفية و بقدر هو الخبر وهو احتمال صحيح في نفسه ليس هناك ما يدفعه صناعة لكنه غير متعين لما سبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم والاحتمال مسقط للاستدلال سلمنا أنه صفة لكن لا نسلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل المحترز عنه المجمع عليه وهو ذاته وصفاته يعني أن الشيء الغير المخلوق ليس بقدر وهو ذاته وهم يقولون أفعال العباد والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه سلمنا تساويهما فالاحتمال يسقط الاستدلال (قوله ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول وهو نفي الكثرة في ذاته اذلو كان مركبا كان كل جزء الها فيكون أربابا لا ربا واحدا وعلى ثبوت بعض الوجه الثاني وهو نفي النظيرله في ذاته لأن قوله لا اله الا هو نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي النظير في الذات وعلى ثبوت الوجه الثالث وهو انفراده بالايجاد ثم ان قوله خالق كل شيء أي ماعدا ذاته وصفاته فانهما غير مخلوقين له فهو عام أريد به الخصوص أوأن الشيء بمعنى المشيء والمشيء هو المراد والارادة انما تتعلق بالممكنات (قوله له ملك السموات والأرض) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد وذلك لأن المراد بالملك التصرف أي التصرف في السموات والأرض ومافيهما مملوك له تعالى ولا يكون مالكا للتصرف فيهما الا اذا كان منفردا بايجادهما وايجاد مافيهما من ذوات وصفات وأفعال فلو كان لأحد تأثير في أثر مالم يكن المولى مالكا للتصرف فيهما لكن التالي باطل (قوله والله خلقكم وما تعملون) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد سواء كانت ما مصدرية أو موصولة بمعنى الذي وجعلها مصدرية أولى لأنه لا يحوج الى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة فانه يحوج لتقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق عملكم والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات لا المعنى المصدري وهو الايقاع أعني مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباري لا يتعلق به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذي تعملونه أي وخلق العمل الذي تعملونه والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول الكائن على جعلها مصدرية وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالايجاد ورد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه فان قيل يحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورا أي وخلق الذي تعملون فيه أي الأجساد والذوات التي تعملون فيها أي يقع عملكم فيها وحينئذ فتكون الآية دالة على أن الله خلقنا وخلق ما تحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك فتكون الآية ليست فيها دلالة على أن الله خلق أفعال العباد فلا وجه لاحتجاج المتكلمين بها على المعتزلة قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الأكثر على أنه يشترط في جواز حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول والموصول هنا لم يجر واذا علمت أن هذا الاحتمال ضعيف فلا يخرج كلام الله عليه فان قلت ان اسناد الفعل للعباد كما في الآية يقتضي أنهم خالقون لأفعالهم كما تقول المعتزلة قلت محل النزاع بيننا و بينهم في الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري وهو الايقاع والاسناد من حيث الايقاع والحاصل أن ادخال العمل تحت قدرة الرب بعطف ما على ما قبلها جعلتها مصدرية أو موصولة يراد به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل الى العبد في تعملون على جهة الايقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد وكلام الشارح في الكبرى يقتضي أن المعنى الحاصل بالمصدر ينسب لله خلقا واختراعا وللعبد كسبا واقترانا فلا استحالة في دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أعني الخلق والكسب أي الاقتران (قوله فهذه) أتى بالفاء اشارة الى أن هذا الكلام نتيجة لما تقدم وحكمة ذكره لجملة عددها مع كونه معلوما من تتبعها توطئة الى تقسيمها بعد ذلك الى نفسية وسلبية أونحو فامن

سقاط الكاتب بعضها (قوله ست صفات) أسقط التاء من ست لأن لفظ المعدود وهو صفات مؤنث وأثبت التاء في الخمسة وهي لا تثبت في عدد المؤنث لحذف المعدود والمعدود اذا حذف جاز تذكير العدد باثبات التاء وتأنيثه بحذفها أولتأويل الصفات بالأوصاف وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها فقيل ست فاذا أنث زيد فيه تاء ثالثة ويدل على أن أصله ماذكر أن سائر الاعداد تنسب اليها الكسور من لفظها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمن ويقال في نسبة الكسر للستة سدس فدل هذا على أن المنسوب جاء على مقتضى الأصل وأن العدد هو المغير وان أصله سدس كما قلنا (قوله نفسية) نسبة للنفس وسيأتي وجه النسبة اليها (قوله وهي الوجود) فيه أن هذا الاخبار مما لافائدة فيه لأن من المعلوم أن الأولى الوجود والاخبار بما لافائدة فيه لايليق وقد يجاب بأن محل الامتناع مالم يكن لنكتة والنكتة هنا أن يقال أتى بذلك لأنه ربما يغفل عما تقدم أوقصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ما عساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم للحكم بالنفسية على ماليس بنفسي وبالسلبية على ماليس بسلبي (قوله بعدها) حال من الضمير في الخبر وفائدته تعيين الخمسة اذ يحتمل على بعد أن يكون الوجود منها ولو لم تتعين وان كان ذلك بعيدا جدا اهـ ملوى (قوله سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه والالزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة سلبت أمرا لايليق بمولانا عز وجل كما علم ذلك من تعاريفها السابقة (قوله حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها المفيد تمييزها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها لأن الأحوال لايتأتى حدها بالذاتيات والحاصل أن ماذكره رسم للصفة النفسية يميزها لا أنه حدها وذلك لأن الحد يكون بكل الذاتيات أو بعضها وأياما كان فلابد من وصف يميز المحدود عما يشاركه في الجنس وذلك المميز فصل والفصول للاحوال صفات نفسية للمحدود فلو كانت الأحوال تحد لكانت فصولها لها فصول أي أحوال نفسية أيضا ثم كذلك ويلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ماذكر رسما (قوله هي الحال) أي الصفة الثابتة للموجود التي لاتتصف بوجود ولاعدم وهذا كالجنس في التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمة أوحادثة وخرج عنه ماليس بحال كالمعاني والسلوب (قوله الواجبة) بالتاء وحذفها لأن الحال تذكر وتؤنث وقوله الواجبة للذات أي الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لايمكن انفكاكها عن الذات ولما كان هذا يوهم قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة وعدم شموله للنفسية الحادثة أتى بقوله مادامت الذات دفعا لذلك الايهام وتحقيقا لدخول الحادثة في التعريف أي الحال التي لاتقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات وهذا لاينافي أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات والمراد بالذات مطلق الشيء سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أوقائما بغيره كالعرض ألاترى أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لايمكن انفكاكها عنه مادام موجودا وهي قيامه بالغير فان قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة أوحادثة والحال أنهما حقيقتان متخالفتان والحقائق المختلفة لاتجمع في تعريف واحد قلت التعريف المذكور رسم كما قدمنا ومنع اجتماع الحقائق المتخالفة في تعريف واحد اذا كان حدا بالذاتيات لارسما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات ودام تامة لاخبر لها أي الواجبة للذات مدة دوام الذات وفيه تنبيه على أن الأمر النفسي لايتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسي لها ولذلك يقولون ان ما بالذات لايختلف ولايتخلف وانما قال مادامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لايهام عود الضمير على الحال وخرج بقوله مادامت الذات المعنوية الحادثة كعالمية زيد وقادريته فانها وان كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها وهي العلم والقدرة فاذا انعدم قيام عللها بالذات انعدمت

ست صفات الاولى نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) حقيقة الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات مادامت الذات

ولوكانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج به أيضا المعنوية القديمة لأن المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات وحينئذ فقوله بعد ذلك غير معللة بعلة قيد لبيان الواقع لا للاحتراز وبحث فيه بعضهم بما حاصله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة فالأولى تنعدم بانعدام عللها وان كانت الذات باقية فصح اخراجها بقوله مادامت الذات وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها أصلا لأنه لا يتصور انتفاء المعانى التى هى عللها أى ملازمة لها وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها دائمة بدوام الذات وان كانت مرتبطة بالمعانى لامكان أن يقال دوامها بدوام الذات أو بوجود الصفات لوجود الدوامين وحيث دامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالفارق بينهما التعليل وعدمه فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة فيحتاج لاخراج المعنوية القديمة بقيد وهو قوله غير معللة بعلة وقد سلك الشارح هذا المسلك فجعل قوله غير معللة بعلة للاحتراز عن الحال المعنوية الا أنه أطلق فيها وينبغى أن تقيد بالقديمة. ان قلت ان غير معللة بعلة يغنى عن القيد الأول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة فتخرج المعنوية بقسميها قديمة أو حادثة بقوله غير معللة بعلة قلت القيد الأول وقع فى مركزه ولم يأت الثانى الا بعد ذكره فلا يعتبر اغناؤه عنه والا لزم أن لا يؤتى بجنس لاغناء الفصل عنه والمعتبر فى الحدود من جهة الاغناء كون المتقدم يغنى عن الثانى (قوله غير معللة) ليس خبر الدام لما علمت أنها تامة لا خبر لها بل هو بالنصب حال من المبتدا وهو الحال على مذهب سيبويه المجوز لمجئ الحال من المبتدأ ومن الضمير فى الواجبة ولا يصح أن تكون دام ناقصة وغير معللة خبرها لأن الذات لا تعلل أى لا تلازم غيرها ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لأن لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة والمراد بالتعليل التلازم أى الحال غير الملازمة لشئ وليس المراد به التأثير فى المعلوم اذ لا يقول به أهل السنة (قوله كالتحيز للجرم) المراد بالجرم ماقام بذاته سواء كان جسما أو جوهرا فردا والمراد بتحيزه أخذه قدرا من الفراغ كما مر (قوله مثلا) أى وكقيام العرض بذات فانه صفة نفسية للعرض لا يقبل الانفكاك عنه مادام العرض موجودا. وفى تمثيل الشارح بالتحيز اشارة لما قلناه من أن التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة (قوله فانه واجب للجرم) أى لا يقبل الانفكاك عنه (قوله مادام الجرم) أى مدة دوامه وأما عند عدمه فلا تحيز (قوله عن الاحوال المعنوية) منه يعلم أن لفظ الحال يطلق على أمرين أحدهما صفات النفس وثانيهما الصفات المعنوية وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه (قوله فانها) أى الاكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة الخ أى بالعلم والقدرة والارادة من حيث قيامها بالذات وذلك لأن كونه عالما مثلا معلل بالعلم لا بقيامه بالذات خلافا لظاهر الشارح لكن لما كان العلم ليس علة فى الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث قيامه بالذات قال الشارح رحمه الله المعلل بقيام العلم الخ والحاصل أن الموجب هو الوصف من حيث قيامه بالذات لا بمجرد الوصف من غير قيامه بها واعلم أن المراد بالتعليل هنا التلازم فالمعانى وهى المعبر عنها بالعلل ملزومة والمعنوية التى هى المعلولات لازمة لها (قوله لأن هاتين) أى الصفة النفسية والحال المعنوية أحوال (قوله ليست بموجودة فى نفسها) أى بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة (قوله ولا معدومة) أى كشريك البارى أى وانما هى أمر ثابت فى نفسه لم يصل لمرتبة الوجود بل قريب منها والذى دلنا عليه الادلة وما وقع فى بعض العبارات من أنها ليست موجودة فى نفسها أى بحيث يمكن رؤيتها وانما هى موجودة فى الاذهان غير صحيح والصحيح أنها واسطة بين الموجود والمعدوم فلها ثبوت فى نفسها يعنى فى خارج الاذهان لكن لا يمكن رؤيتها العدم وجودها فى خارج الاعيان وليست معدومة (قوله صفتان موجودتان) أى ويمكن رؤيتهما (قوله فى أنفسهما) أى

غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة واحترز بقوله غير معللة بعلة عن الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واحترز أيضا من صفات المعانى أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية لأن هاتين أحوال والحال ليست بموجودة فى نفسها ولا معدومة والعلم والقدرة صفتان موجودتان فى أنفسهما قائمتان بموجود

فاذا عرفت هذا فاعلم أن الوجود انما يصح أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا على الذات وأما عند من يجعله
نفس الذات فليس
بصفة أصلا وقد سبق
الاعتذار عن عده من
الصفات و بمثل ذلك
يعتذر هنا عن عده
من الصفات النفسية
أى معنى الوجود راجع
للذات سواء قلنا انه
عين الذات أو زائد على
حقيقتها لان الذات
لا تثبت فى الخارج عن
الذهن الا اذا كانت
موجودة قوله والخمسة
بعدها سلبية يعنى أن
مدلول كل واحد منها
عدم أى لا يليق بمولانا
جل وعز وليس مدلولها
صفة موجودة فى نفسها
كما فى العلم والقدرة
ونحوهما من سائر
صفات المعانى الآتية
فالقدم معناه سلب وهو
نفى سبق العدم على
الوجود وان شئت
قلت هو نفى الأولية
للوجود والمعنى واحد
والبقاء هو نفى لحوق
العدم للوجود وان
شئت قلت نفى الآخرية
للوجود والمخالفة
للحوادث هى نفى المماثلة
لها فى الذات والصفات
والأفعال والقيام
بالنفس هو نفى افتقار
الذات العلية الى محل
أى ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف ونفى افتقاره تعالى الى مخصص أى فاعل والوحدانية

باعتبار أنفسهما أى وجودها باعتبار ذاتهما لا بالتبع للغير احترازا من المعنوية فانها موجودة بالتبع للمعانى هذا محصله واعترض بأن قوله فى أنفسهما لا حاجة له لأن مرادنا بالوجود هنا الوجود فى خارج الأعيان أى بحيث يصح رؤيتهما فخرجت المعنوية ولا يحتاج لما قاله الا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل (قوله فاذا عرفت هذا) أى ما ذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله فليس بصفة أصلا) أى فضلا عن كونه صفة نفسية (قوله و بمثل ذلك) أى الاعتذار السابق يعتذر عن عده الخ أى فيقال انما جعل صفة نفسية لأن الذات توصف به فى اللفظ وأنت خبير بأن هذا لا يكفى فى خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا وان كفى فى مطلق كونه صفة وهو المطلوب هناك ومن ثم زاد الشارح قوله أى معنى الوجود الخ (قوله أى معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود الى النفس على قولين فيه من كونه زائدا على الذات أو عينها وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث انه راجع اليها أما على الثانى فلانه عينها وأما على الأول فلأن ثبوتها فى الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة أحدهما للآخر ان قلت ان النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه وأما على أنه عينها فكيف تصح النسبة والحال أنها من نسبة الشىء الى نفسه فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به فى اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة أحدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه انه نفسى والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات فلا اشكال فى عده صفة ولا فى نسبته للنفس لأن ما ليس عينا ينسب و يعد وصفا وأما على القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفة وحاصله أن الوجود لما كان يذكر مع الذات فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة وصحت النسبة وان كان ما هو عين لا يعد وصفا ولا ينسب لكن يصحان مجازا بعلاقة ما ذكر (قوله يعنى أن مدلول كل واحدة) الاولى أن يقول يعنى أن كل واحدة سلبت الخ لأن الصفة ليست لفظ القدم والبقاء وما معه حتى يكون له مدلول واذا علمت أن كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بمولانا تعلم أن نسبة هذه الخمسة للسلب من نسبة الجزئيات لكليها وانما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال يعنى الخ لأن السلبى له اطلاقان فيطلق على سلب الأمر الذى لا يليق بمولانا و يطلق السلبى على الأمر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل فلما كان السلبى محتملا لأمرين بين الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لا يليق بمولانا وليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه والا لثبت له نقائضها وهى الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث الخ قال الشيخ الملوى والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لأن السلبية ما دل لفظها على سلب نقص مطابقة كالخمسة المذكورة والسالبة ما دل لفظها على نفى نقص التزاما وذلك كالقدرة وما معها من صفات المعانى فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها ايجاد الممكن و يدل التزاما على سلب العجز وهكذا (قوله كما فى العلم والقدرة) أى كالوجود الذى فى العلم والقدرة (قوله معناه سلب) أى نفى بمعنى انتفاء (قوله وهو نفى سبق العدم الخ) اضافة سبق للعدم من اضافة الصفة للموصوف أى وهو نفى العدم السابق على الوجود كما يفهم من قوله سابقا وهو سلب العدم السابق على الوجود والمراد بالنفى هنا الانتفاء وكذا يقال فيما بعد لأن النفى فعل الفاعل (قوله والمعنى واحد) يأتى فيه ما مر سؤالا وجوابا (قوله نفى لحوق العدم للوجود) اضافة لحوق للعدم من اضافة الصفة للموصوف أى نفى العدم اللاحق للوجود بقرينة ما تقدم له فى تعريفه حيث قال هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والمراد بالنفى الانتفاء (قوله نفى المماثلة) أى انتفاؤها فهى أمر عدمى و بعضهم جعلها من النسب الاضافية لأن المخالفة لا تعقل

الا بين شيئين فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولاحال كما هو حكم سائر الاضافات فهو مغاير لماقبله على التحقيق خلافا للسكتاني حيث قال الأظهر عندي أنه لامخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الامور النسبية لأن السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لاوجود لها على ماعليه أهل السنة اهـ وأنت خبير بأن اتحادهما فى العدمية لايوجب اتحادهما مفهوما اذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الاخرى لأن السلبية أمور عدمية لاثبوت لها أصلا لافى الخارج ولافى الذهن والامور النسبية وان كانت عدمية لاثبوت لها فى الخارج لكن لها ثبوت فى الذهن وحينئذ فلايصح التوفيق بما قاله كذا قرر شيخنا وماذكره المصنف من نفى مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذى عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين حيث زعموا تساوى الذات وانما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة فذات الله من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصح الالوهية وهى وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام ورد بأنه لوكانت ذاته مساوية لسائر الذوات فى تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما مايصح على الاخرى واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لاعن مؤثر وهو محال وان كان لأمر عاد الطلب فى اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم الدور أو التسلسل فهو محال فكون ذاته مساوية لسائر الذوات يفضى لهذه المحالات فالقول به باطل (قوله عدم الاثنينية الخ) هذا التفسير أحسن مماذكر فى المتن لأنه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر (قوله فى الذات الخ) المتبادر من هذا أنه ليس ظاهرا فى نفى الكم المنفصل فى الذات والصفات كذا قيل والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل فيهما لأن الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة (قوله عموما) أى على جهة العموم أى سواء كانت اختيارية أو اضطرارية (قوله والمعنى واحد) أى بحسب اللزوم والافالمفهوم مختلف لأن النفى فى الأول مضاف للاثنينية وفى الثانى مضاف للكم فدلالة الاول على نفى ماعدا الاثنينية من الاعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام ودلالة الثانى على نفيه بالمطابقة (قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ماقبلها عليها اما لأن السلوب للتخلية بالخاء المعجمة وهذه للتحلية بالحاء المهملة والشأن تقديم الاولى على الثانية ألاترى أن داخل الحمام الشأن أنه يتحمم أولا ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وأما الوجود فلأنه عين الذات أو كالعين أو للاتفاق على الستة المتقدمة من أهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة فان المعتزلة لم تثبتها أو لأجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير حيث قدم النفى الذى هو من القسم الأول على الاثبات الذى هو من القسم الثانى وثم فى كلام المصنف للترتيب ويقال له الترتيب الاخبارى أى ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أى يثبت له على وجه لايقبل الانتفاء سبع صفات أو أن المراد أخبركم بانه يجب علينا اعتقاد أن له سبع صفات أخرى واجبة فى حقه تعالى تسمى صفات المعانى فثم للترتيب فى الذكر والأخبار والانتقال من أوصاف التخلية لأوصاف التحلية ولايصح أن تكون للترتيب فى الزمان اذ لاتأخر فى الوجوب والا لكان المتأخر حادثا وقول السكتانى ان ثم لترتيب الاخبار والدلالة على بعد منزلة المعانى من منزلة غيرها اذ منزلة المعانى أعلى لأنها وجودية كلها ومتعلقة الا الحياة أى بخلاف السلبية فانها نفى والوجود أشرف من النفى فيه نظر لأن هذا يخالف اللغة العربية لانها تقتضى تأخر مابعد ثم زمانا أو ذكرا أو منزلة فغاية ماتفيده ثم بعد مابعدها وتأخر منزلته وذلك لايفيد أفضلية وأيضا لو فرض أن مابعد ثم أفضل نافى ذلك ماوجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخلية أو للاتفاق نعم لايرد على قوله ان منزلة المعانى أعلى أنه لاتفضيل بين صفات الله على التحقيق لأن ذلك فى الصفات

عدم الاثنينية فى الذات العلية والصفات والافعال وان شئت قلت هى نفى الكمية المتصلة والمنفصلة ونفى الشريك فى الافعال عموما والمعنى واحد وبالله التوفيق (ص) ثم يجب له تعالى سبع صفات

الوجودية وهنا التفضيل بين السلوب والوجودية كما فى حاشية شيخنا العلامة الملوى وانما أتى هنا بلفظ يجب مع أنه قد تقدم فى قوله فما يجب لمولانا لطول الفصل بقوله فهذه ست صفات الأولى نفسية والخمسة بعدها سلبية وللرد على نفاة المعانى من الفلاسفة والمعتزلة ثم ان كلام المصنف لأجل هذه الزيادة مشكل من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدا وذلك أن لفظ هى فى قوله وهى الوجود مبتدأ عائد على العشرين مع أنه لم يذكر منها الا ست صفات الوجه الثانى أنه لما غير الأسلوب حيث عطف السبعة بثم الداخلة على ما زاده وهو لفظ يجب يفيد أنها ليست من العشرين بل هى زائدة عليها اذ لو كانت منها لكان النسق فى جميعها بالواو مع عدم تلك الزيادة وأجيب عن الأول بأن فى أول الكلام حذفا يدل عليه آخره والأصل وهى الوجود والقدم الى آخر السلوب والقدرة والارادة الى آخر صفات المعانى وكونه قادرا ومريدا الى آخر المعنوية ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعانى وقوله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية وأجيب عن الثانى بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الايهام (قوله تسمى صفات المعانى) الضمير فى تسمى نائب الفاعل فى موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثانى منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعانى جمع معنى والاضافة فى صفات المعانى للبيان أى قصد بها بيان المضاف أى تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التى هى نفس المعانى ونظير هذه الاضافة الاضافة فى قولهم بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة أى درجة هى العلم ومرتبة هى الامامة ولا يصح جعل الاضافة هنا بيانية وان عبر به بعضهم لان شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا فى علم الكلام اذ لم يصل العقل فى المعانى لغير هذه السبعه فالمعانى هى السبع لا مزيد عليها أما ان نظر للمعانى من حيث هى الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما كانت الاضافة على معنى من (قوله مرادهم) أى المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة (قوله موجودة) خرج الصفات السلبية والاضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة (قوله فى نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف والمظروف ويجاب بأن فى بمعنى الباء أى موجودة فى الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما فى المعنوية فان ثبوتها بالتبع للمعانى وكان الأولى حذف قوله فى نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة ولا يحتاج لقوله فى نفسها لاخراج المعنوية الالو كان عبر بالثبوت فتأمل (قوله فانها تسمى فى الاصطلاح) أل للعهد الذهنى أى فى اصطلاح المتكلمين والاصطلاح هو الاتفاق على أمر ما سواء كان قولا أو فعلا وفى فى قوله فى الاصطلاح بمعنى من أى فانها تسمى صفة معنى حالة كونها من جملة المصطلح عليه (قوله وكونه قابلا للاعراض) قال السكتانى التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للاعراض مشكل مع تعريفه سابقا الصفة النفسية بما لا تعقل الذات بدونها لانا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للاعراض فكيف يكون القبول وصفا نفسيا ورد ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض ما من الاعراض فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون والتصور ببعض الأفراد لا بعينه هو القبول كذا أجاب الشاوى والملوى وحاصله أن المراد بكونه قابلا للاعراض اتصافه ببعضها ولا يتصور الجرم الا متصفا ببعضها والاولى أن يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هى ما لا تعقل الذات بدونها أى ما لا تعقل الذات موجودة فى الخارج بدونها أى ما لا يصدق العقل بوجود الذات فى الخارج بدونها ولا شك أن العقل لا يصدق بوجود الجرم فى الخارج غير قابل للاعراض وان تصوره مع الغفلة عن قبولها تأمل (قوله ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة) أى فكون الذات عالمة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان هما من صفات المعانى فقولهم صفة معنوية نسبة للمعانى التى هى عللها والحاصل أن تلك العلل الملزومة

تسمى صفات المعانى (ش) مرادهم بصفات المعانى الصفات التى هى موجودة فى نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة فى نفسها فانها تسمى فى الاصطلاح صفة معنى وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها الا أنها معللة بعلة انما تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا

للمعنوية تسمى صفات المعاني فالمعنوية صفة ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنى قائم بالذات وعلله صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية (قوله وهي القدرة الخ) قدمها على الارادة وان كان تعلقها متوقفا على تعلق الارادة نظرا الى أن تأثيرها في الممكن أقوى من تأثير الارادة (قوله المتعلقتان بجميع الممكنات) اعلم أن للقدرة تعلقين تعلق صلوحي قديم وتعلق تنجيزي حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم فالاول صلاحيتها في الأزل لايجاد كل ممكن فيما لايزال أي حين وجوده والثاني ابرازها بالفعل للممكنات التي أراد الله وجودها فتعلقها في الأزل أعم لانها صالحة في الأزل لايجاد كل ممكن على أي صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزي فانه تعلقها بالممكن الذي أراد الله وجوده على صفة كذا فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة في الأزل لايجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا وللارادة ثلاث تعلقات صلوحي قديم وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن بأي أمر من الأمور المتقابلة ككونه على هذه الصفة أو على هذه الصفة التي تقابلها وتنجيزي حادث وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها عند وجود زيد بكونه يكون على صفة كذا بخصوصها وتنجيزي قديم وهو تخصيصها في الأزل الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها في الأزل بأن الشيء الفلاني يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها فان قلت لاحاجة للتعلق التنجيزي الحادث في جانب الارادة لاغناء التنجيزي القديم عنه لاستمراره قلت انه شبه اظهار للتعلق التنجيزي القديم ولذا أنكره بعضهم اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أي تعلقا صلوحيا قديما أي الصالحتان للتأثير في كل ممكن وليس المراد تعلقا تنجيزيا لان مالايدخل في الوجود من الممكنات لاينحصر فان التأثير فيه الذي هو التعلق التنجيزي قيل يؤخذ من قول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أن التأثير في الممكنات وقع بصفة المعنى لا بالمعنوية والمسئلة خلافية فقد قيل ان التأثير بهما وقيل انه بالمعاني فقط ولم يقل أحد انه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى وقد يقال ان في أخذ القول الأول من المصنف بعدا لانه ليس في العبارة حصر يقتضيه والنص على القدرة والارادة لاينافي أن المعنوية كذلك ولا مانع من اتحاد التعلق كما في العلم والكلام (قوله بجميع الممكنات) ان كانت أل في الممكنات للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والممكنات جمع ممكن وهو عند المتكلمين مااستوى طرفاوجوده وعدمه فهو عندهم مرادف للجائز العقلي وعند المناطقة الممكن قسمان خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أي الجانب المخالف للحكم وجانب الحكم وهو المرادف للجائز وعام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو مالايمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولايخرج عنه الا المستحيل العقلي مثلا اذا قلنا الانسان كاتب بالامكان العام كان معناه ان سلب الكتابة غير ضروري فيصدق بكون الكتابة للانسان جائزة أو واجبة واذا قيل الله موجود بالامكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضروري فيصدق بكون الوجود واجبا أو جائزا لكن قد قام الدليل على وجوبه واذا قيل زيد موجود بالامكان الخاص كان معناه أن كلا من وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا (قوله وهو الممكنات) مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأي الجملة يكون محصورا في الجزء غير المعرف بها أن الممكنات محصورة في المتعلقات لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدا في الخبر أي ان متعلق القدرة والارادة مقصور على الممكنات لايتعداها للواجبات والمستحيلات والى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات أي لذاتهما والحاصل أن فائدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جلة

(ص) وهي القدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات (ش) يعني أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات الا أن جهة تعلقهما بالممكنات

مفيدة للحصر الاشارة الى أن المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند اليه فى المسند لا حصر المسند فى المسند اليه وان كان هو الذى تقتضيه القاعدة المتقدمة (قوله فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر أى اذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة الخ واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس فى التعريف وقوله تؤثر فصل أخرج ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك وقوله فى ايجاد الممكن واعدامه مخرج للارادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهى وان كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها فى الايجاد والاعدام بل تؤثر فى التخصيص بأحد الأمرين المتقابلين وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا فتكون الارادة خارجة كغيرها بقوله تؤثر واسناد التأثير للقدرة مجاز عقلى اذ المؤثر هو المولى بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى لأن التأثير انما يكون بالقدرة فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة (قوله فى ايجاد الممكن) الأولى أن يقول فى وجود الممكن لأن الايجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بالوجود وانما تؤثر فى نفس الوجود وأل فى الممكن للاستغراق أى تؤثر فى وجود كل ممكن وعدمه فان قلت ما لم يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه قلت المراد بقوله تؤثر أى تصلح للتأثير فى كل ممكن والصلاح عام فيما وجد وما لم يوجد فهو يشير للتعلق الصلوحى فكأنه قال صالحة للتعلق بكل ممكن وليس مراده الاشارة للتعلق التنجيزى وان المعنى انها متعلقة بكل ممكن تعلقا تنجيزيا فان قلت مقتضى كلامه حصر التأثير فى الوجود والعدم فيقتضى أن الاحوال الحادثة على القول بثبوت الاحوال لا تؤثر فيها القدرة والذى عليه المحققون أن القدرة تؤثر فيها فقد صرح فى الكبرى بأن الذى عليه المحققون أن الله اذا خلق العلم فى ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع والمعنى والحال اللازمة لها وأجيب بأن المراد من وجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من اطلاق الخاص وارادة العام والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال تؤثر فى وجود الممكن لامكانه واذا كانت العلة هى الامكان وهو موجود فى كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها وحينئذ فيكون المراد بالوجود ما هو أعم أعنى مطلق الثبوت (قوله واعدامه) الأولى وعدمه لأن الاعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بعدم الممكن وانما تؤثر فى نفس عدم الممكن واعلم أن تأثير القدرة فى وجود الممكن أمر متفق عليه وأما تأثيرها فى عدم الممكن فهو ما قاله الأقل كالقاضى أبى بكر الباقلانى ومن تبعه واعتمده المصنف فى شرح المقدمات و بالغ فى الاحتجاج عليه وأما على مذهب الاشعرى وامام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لأن أثر القدرة عندهم لا بد أن يكون وجوديا فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لأن الحادث اما جرم واما عرض والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بامداد الاعراض له فاذا أراد الله عدمه أمسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون اعدام معدم نظير ذلك انك اذا وضعت الزيت فى السراج فان الفتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل وهذا القول وان كان قول الجمهور الا أنه ضعيف مبنى على أن العرض لا يبقى زمانين والحق أن العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تتعلق بعدمه

مختلفة فالقدرة صفة تؤثر فى ايجاد الممكن واعدامه

الطارئ بعدوجوده تعلق تأثير على المعتمد وأما عدم الممكن فى الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لأنه واجب لاجائز والاجاز وجود نافى الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء و بقى عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا فى زمن الطوفان وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى ان شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود وان شاء أبقى ذلك العدم بقدرته وكذلك استمرار الوجود ان شاء المولى أبقاه بقدرته وان شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أى اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بمحلها وهذا حقيقة فى التعلق بالفعل وهو التنجيزى وأما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الأزل لشئ أو على كون الشىء فى القبضة فهو مجاز اذ هذا ليس تعلقا حقيقة * بقى شىء آخر وهو أن ماهيات الأمور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلاف فقيل انها بجعل جاعل مطلقا أى انها مخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فأحدثتها من العدم للوجود وقيل انها ليست بجعل جاعل مطلقا بل هى متقررة وثابتة فى نفسها أزلا وانما تعلقت بها القدرة فأظهرتها بالوجود لخارج الاعيان بحيث صار يمكن رؤيتها فالقدرة لم تؤثر فى الماهية بل فى اظهارها فقط فالجاعل لم يجعل المشمش مثلا مشمشا بل جعل المشمش موجودا وقيل ان الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة اذا علمت ذلك فقول الشارح تؤثر فى وجود الممكن ولم يقل تؤثر فى ذات الممكن ظاهر فى أن الماهية غير مجعولة بل هى ثابتة متقررة فى نفسها أزلا والقدرة تعلقت باظهارها بالوجود فى خارج الاعيان فهى بمنزلة ثوب مخبأ فى صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة اذ لو كان مختصا بهم لما مال اليه كما هو اللائق بمقامه والمناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافا لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده وان لزم عليه تعدد القدماء لأن المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة فى الخارج لا الثابتة فى نفسها (قوله والارادة صفة الخ) هذا جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ماعدا القدرة وفى التعبير بتؤثر من التجوز ما مر قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الارادة باعتبار تعلقها التنجيزى الحادث لا باعتبار الصلوحى القديم ولا التنجيزى القديم كما صرح به بعض المغاربة ويحتمل ارادة الاعم وقوله فى اختصاص الخ فصل أخرج به القدرة والمراد بتخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار لها بعضهم بقوله

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

فقوله وجودنا والعدم واحد والصفات ثان وهكذا فالارادة تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم أو تخصص العدم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الازمنة وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الامكنة وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير اذا علمت هذا فقول الشارح من وجود أو عدم بيان لاحد طرفى الممكن وقوله أو طول أو قصر اشارة للمقدار وقوله ونحوهما أى نحو القسمين المذكورين وهو الاقسام الاربعة المتقدمة (قوله بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله بدلا عن مقابله) أى بأن تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا

والارادة صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله

عن العدم أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع بدلا عن الوجود وهذا ظاهر في العدم الطارئ على الوجود لأنه هو الذي يوصف بالوقوع أي الحصول ولا يظهر في العدم السابق على الوجود لأن المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم وان كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على ما مر والقدرة تابعة للارادة (قوله فصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ما تقدم أي اذا علمت أن تأثير الارادة في اختصاص أحد طرفي الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة في وجود ذلك الطرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير الخ (قوله تأثير القدرة) أي تعلقها التنجيزي (قوله فرع تأثير الارادة) أي فرع عن تعلق الارادة أي التنجيزي القديم والحادث والمراد بكونه فرعا عنه أنه متأخر عنه في التعقل ولا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة والتجوز والحقيقة أن يقال ان تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالارادة (قوله اذ لا يوجد) أي بعد عدم وقوله من الممكنات تصريح بما علم التزاما هذا اذا قرئ يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد وأما اذا قرئ بفتح الجيم مبنيا للمفعول أي اذ لا يثبت له الوجود في الخارج كان قوله من الممكنات للتخصيص لاخراج الواجب وهذا كله على نسخة اذ لا يوجد من الممكنات وفي بعضها اذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الأول (قوله أو يعدم) أي من الممكنات ففيه حذف من الآخر لدلالة الأول وهو تصريح بما علم التزاما ان أريد بقوله يعدم أي بعد وجود وأما ان أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل (قوله وتأثير الارادة) أي تعلقها التنجيزي قديما كان أو حادثا (قوله على وفق العلم) أي على وفق تعلق العلم بالممكنات فقط وليس مراده أن الارادة تساوي العلم تعلقا لأن العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات والارادة انما تتعلق بالممكنات والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبه لعلم الحوادث التصوري وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقي فهو فرع عن تعلق القدرة فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعني انه متأخر عنه في التعقل لا في الخارج لأنهما متقارنان وهذا مبني على أن للعلم تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتي ما فيه (قوله عند أهل الحق) أي أهل السنة ومقابله مذهب المعتزلة الآتي (قوله فكل ما علم الله) أي في الأزل أنه يكون سواء كان خيرا أو شرا (قوله من الممكنات) خبر يكون ثم ان كان المراد ما علم الله أنه يكون أي يوجد فيما لا يزال بعد ان لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لأن الله علم أنها موجودة أزلا وأبدا وكذا المستحيل لأن الله علم عدم وجوده فقوله من الممكنات لبيان الواقع وان كان المراد علم أنه يتصف بالكون و بالوجود فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات و يخرج المستحيل فقوله من الممكنات لا بد منه احترازا عن الواجب اذ لو حذف لم يصح قوله بعد فذلك مراده اذ الارادة لا تتعلق بالواجب والا لزم حدوثه (قوله أو لا يكون) أي من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع ان أريد بقوله أو لا يكون أي أو لا يوجد والمراد بعدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق وان أريد به أو لا يتصف بالكون و بالوجود كان قولنا من الممكنات قيدا لا بد منه لاخراج المستحيلات لأجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده لأن الارادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب و يحتمل أن قوله من الممكنات بيان لما في قوله فكل ما علم الله تعالى و يكون تامة لا تحتاج لخبر وحينئذ فلا يحتاج لحذف في كلامه ثم لا يخفى أن ما قرره الشارح بقوله فكل ما الخ مبني على ما اختاره من تعلق القدرة والارادة بالعدم وأما على مذهب الأشعري فما علم الله أنه يكون أراده وما علم أنه لا يكون لا يريده اذ لو أراد ما لا يقع كان نقصا في ارادته لكلالها عن نفوذ ما تعلقت به كذا قيل وفيه أن ما علم الله عدم وقوعه قد خصصته الارادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتأمله والحاصل أنه على ما ذهب اليه المصنف أن المولى مريد لما علم أنه يكون ولما علم أنه ليس

فصار تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات أو يعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة على وفق العلم عند أهل الحق فكل ما علم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده جل وعز والمعتزلة

قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة تابعا للأمر فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ماأمر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا فعندنا ايمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى لأنه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر أبي جهل منهي عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فلزمهم أن يقع نقص في ملك مولانا جل وعز اذ وقع فيه على قولهم مالا يريده تعالى من له ملك السموات والأرض وما بينهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات فالأول مرتب على الثاني والثاني مرتب على الثالث

بكائن وعلى كلام الأشعري مريد لما علم أنه كائن وماعلم أنه ليس بكائن فليس مريدا له (قوله قبحهم الله) بالتخفيف ان أريد الدعاء بأصل القبح و بالتشديد ان أريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه (قوله جعلوا تعلق الارادة تابعا للأمر) هذا يقتضي أن الأمر غير الارادة عندهم لأن التابع غير المتبوع مع ان الارادة عندهم عين الأمر كما نقله السبكي عنهم في أصوله وأجيب بأنه ليس في كلام الشارح مايقتضي أن كل معتزلي يقول ان تعلق الارادة تابع للأمر حتى يرد ماذكرت اذ كثيرا ماينسب ماقاله بعض الطائفة لكلها مجازا فيقال قال بنو فلان وان لم يقله منهم الا بعضهم والحاصل ان المعتزلة اختلفت أقوالهم فنهم من قال ان الأمر عين الارادة ومنهم من قال ان تعلق الارادة تابع للأمر وهما غيران ومنهم من قال الارادة في فعله تعالى هي العلم به وفي فعل غيره الأمر به (قوله جعلوا تعلق الارادة) أي الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين وقوله تابعا للأمر اعلم أن الأمر أمران نفسي ولا يثبته المعتزلة لأنه قسم من الكلام النفسي المنكرين له فانهم لا يثبتون الا اللفظي وهو مخلوق عندهم ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خالق الكلام في بعض الأجسام والظاهر أن المصنف أراد الأمر الثاني (قوله فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ماأمر به) قضية الحصر ان مالم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدواني تبعا للسيد (قوله والطاعة) عطف على الايمان عطف عام على خاص واعلم أن الطاعة امتثال الأمر بالفعل مطلقا عرف الآمر أم لا توقفت على نية أم لا والقربة فعل ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه توقفت على نية أم لا والعبادة فعل ماتقرب به بشرط معرفة المعبود والنية (قوله غير مراد له) أي غير مراد له وقوعه بل أراد عدم وقوعه (قوله علم عدم وقوعه) أي فلما علم عدم وقوعه لم تتعلق ارادته بوقوعه بل تعلقت بعدم وقوعه وهذا بناء على مااختاره الشارح من تعلق القدرة والارادة بعدم الممكن وأما على مقابله فكفر أبي جهل لم تتعلق به الارادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه اذ لا يريد الا ماعلم وقوعه (قوله منهي عنه) أي وان قدر الله وقوعه فلا يسئل عما يفعل (قوله قبح الله تعالى رأيهم) أي أظهر قبحه والا فهو قبيح في نفسه (قوله هو المراد لله تعالى) أي وان كان لم يقع أي وكفره غير مراد وان كان واقعا فقد وقع في ملك الله مالا يريده وانتفى وقوع ماأراده واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الارادة انما تتعلق بالمأمور به بأن ارادة القبيح وهو المنهي عنه قبيح وأن العقاب على ماأريد ظلم وأن النهي عما أراده والأمر بما لا يريده سفه والله منزه عن القبائح ورد الأول بأنه لا قبح في ارادة الله القبيح بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ورد الثاني بالمنع لأنه تصرف في ملكه ورد الثالث بأن كلا من الأمر والنهي قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا (قوله فيلزمهم أن يقع الخ) قال الاسنوي التزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع و يقع الشيء وهو لا يريده قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد اذ كيف يظن انسان تخلف مراد الله ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لا شك في كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم مايدفع الاشكال وحاصله أن الارادة نوعان ارادة اختيار بمعنى انه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم وارادة قسر والجاء بمعنى أنه ألجأهم الى الفعل وقسرهم عليه ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لأنه يلزم من تخلفه العجز لا عن الاولى لعدم استلزامه لذلك لأنه لو شاء لألجأهم وقسرهم على مراده ورد بأنه يكفي في لزوم العجز تخلف مراده تعالى (قوله وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخرة من تقديم وهي واقعة في جواب شرط مقدر أي اذا علمت هذا فأقول لك قولا ملتبسا بالجملة أي الاجمال أي فأقول لك قولا مجملا وهو أن التعلقات الخ (قوله مرتبة) أي تعقلا لا خارجا وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزي الحادث ولتعلق

الارادة القديم مع تعلق العلم والا فهما متقارنان خارجا وأما بالنظر الى تعلق القدرة الحادث مع تعلق
الارادة التنجيزى القديم وكذا تعلق الارادة التنجيزى الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجى لترتب
الحادث على القديم فى الخارج (قوله وانما لم تتعلق القدرة الخ) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنى بقوله
سابقا يعنى أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات (قوله ومن لازم الاثر أن يكون موجودا
بعد عدم) هذا لايناسب ما مر من أن مختاره تعلق القدرة والارادة بالعدم كما يتعلقان بالوجود وهو قضية
قوله سابقا فكل ماعلم الله أنه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده ويجاب بأن فى الكلام حذف
أو مع ماعطفت بقرينة ماتقدم والأصل ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم أو معدوما بعد
وجود وانما اقتصر على الوجود لان أثريته أظهر وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فانه مختلف فيها كما
مر فان قلت الارادة انما تؤثر فى تخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لا بالايجاد والاعدام
وماذكرتم من أن تعلقها هى والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم الى وجود ومن وجود الى عدم
يقتضى أنها تتعلق بالايجاد والاعدام قلت الذى جعل مستلزما للايجاد والاعدام هو تأثير القدرة والارادة
معا لا تأثير الارادة فقط ولا يلزم من كون الشىء مستلزما لشىء أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما
لذلك الشىء نظير هذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان انسانا فان مجموع الحيوان والناطق مستلزم
للانسان ولا يستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لا بطريق اللزوم (قوله
لزم أن مالا يقبل العدم أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالواجب أى لذاته كما يفهم من قوله أصلا
والكاف استقصائية والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلا تتعلق بهما القدرة والارادة واحترز بقوله
أصلا عما يقبل العدم فى الجملة كالممكن الذى تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فانه وان كان لا يقبل العدم
من حيث تعلق علم الله بوجوده لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثر القدرة والارادة (قوله
والا لزم تحصيل الحاصل) أى والا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم تحصيل الحاصل أى ان تعلقتا بوجوده ولزم
أيضا قلب الحقائق ان تعلقتا بعدمه (قوله ومالا يقبل الوجود أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله
كالمستحيل أى لذاته والكاف استقصائية والمستحيل لذاته كشريك البارى فلا يقبل أن يكون أثرا لهما
واحترز بقوله أصلا من المحال لغيره كايمان أبى لهب فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل
الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله والا لزم قلب الحقائق) أى والا بأن
قبل أن يكون أثرا لهما لزم قلب الحقائق أى ان تعلقتا بوجوده ولزم تحصيل الحاصل ان تعلقتا بعدمه (قوله
برجوع الخ) الباء السببية متعلقة بقلب أو انها للتصوير من قبيل تصوير الكلى بجزئى من جزئياته (قوله
فلا قصور الخ) أى واذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدم تعلم
أنه لا قصور أى لا نقص ولا فساد فى عدم تعلقهما بهما بل القصور أى النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما
(قوله بل لو تعلقتا بهما) بل هنا للاضراب الابطالى فهى حرف ابتداء لا عاطفة على الأصح (قوله لزم
حينئذ القصور) أى النقص والفساد (قوله لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد) أى تعلقهما بالواجب
والمستحيل (قوله انه يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الألوهية لمن
لا يقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل لان عدم القدرة والارادة وعدم الذات مستحيل وكذلك
ثبوت الألوهية لمن لا يقبلها وقوله وسلبها عمن تجب له مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لان ثبوت الألوهية
لله واجب فاذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه ويحتمل أنه مثل بالأمثلة الثلاثة
لتعلقهما بالمستحيل وقوله وسلبها عمن تجب له من عطف اللازم على الملزوم فانهما اذا تعلقتا باثبات
الألوهية لمالا يقبلها لزم سلبها عمن تجب له والأولى للشارح أن يبدل الاعدام بالعدم والا باثبات لثبوت لان

وانما لم تتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لان القدرة والارادة لما كانتا صفتين مؤثرتين ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم لزم أن مالا يقبل العدم أصلا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما والا لزم تحصيل الحاصل ومالا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثرا لهما والا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز فلا قصور أصلا فى عدم تعلق القدرة والارادة القديمتين بالواجب والمستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الألوهية لمن لا يقبلها وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز وأى نقص وفساد أعظم من هذا و بالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدى

الى تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الايمان ولا شيء من العقليات أصلا وخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل انه تعالى قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم وكيف فاته أن العجز انما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة أما اذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل ان هذا عجز وذكر الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك

الاعدام والاثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت وحينئذ فيلزم الركة في عبارته (قوله الى تخليط عظيم) أي وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما و بعدم الذات الخ (قوله لا يبقى معه شيء من الايمان) أي لان من جوز ثبوت الالوهية لغير الله وسلبها عن الله كان كافرا (قوله ولا شيء من العقليات) أي من الأمور التي يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز أو المراد أنه لا يبقى معه شيء من الأمور التي يحكم بها العقل المعتد بها في الدين لكون معتقد ذلك صار كافرا (قوله وخفاء هذا المعنى) أي وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وهذا علة مقدمة على المعلول وهو قوله صرح بنقيض ذلك (قوله على بعض الأغبياء) جمع غبي وهو من لا فطنة عنده وسمى الشارح هذا البعض غبيا لانه قد خفي عليه لزوم هذا التخليط لجعل المستحيل من متعلقات القدرة والارادة (قوله صرح) أي ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أي بنقيض نفي القصور ونقيضه هو القصور أي النقص والفساد وذلك بأنه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل (قوله فنقل) أي ذلك البعض من الأغبياء (قوله عن ابن حزم) هو أبو محمد علي بن حزم الظاهري الأندلسي كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذي ذكره المصنف وهو كتاب الفصل في الملل والنحل مجلد نحو الثلاثين كراسا في الورق الكامل يرد فيه على سائر الفرق من النصارى واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وأغلب حطه وتشنيعه فيه على الأشاعرة والماتريدية أئمة السنة وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش بمصر وله كتاب كبير في الفقه ينتصر فيه للظاهرية و يشنع فيه على الأئمة الأربعة لاسيما الامام المجمع على جلالته امامنا مالك ومازالت الأخيار تبتلى بالاشرار ورأيت من ذلك الكتاب جزءا ضخما قال الشاوي وقد وجدت لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني كتابا في رد هذا الكتاب الذي ألفه ابن حزم في الفقه وتعقب فيه على مالك فنقضه عروة عروة (قوله عقل هذا المبتدع) أي الناقل عن ابن حزم وانما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة ان قلت انه لا يلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا اذ لا يلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها قلت ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه في مقام الموافقة والاستدلال (قوله التي لا تدخل تحت وهم) أي التي لا يقبلها الوهم أي القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها و بعدم الذات العلية وثبوت الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عن الله تعالى (قوله لو كان القصور جاء من ناحية القدرة) أي بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به وأما اذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزا (قوله فلا يتوهم عاقل) الانسب بما تقدم فلا يتوهم متوهم فضلا عن عاقل (قوله وذكر الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني) هو الامام ابراهيم بن محمد الاسفرايني بياء واحدة لا بالهمزة كان فقيها عارفا متكلما أصوليا وعنه أخذ الكلام والأصول عامة مشايخ نيسابور (قوله ان أول الخ) في بعض النسخ أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك ادريس وهذه النسخة ظاهرة فأول اسم أن وادريس خبرها أي أن أول شخص أخذ منه أي من كلامه هذا المبتدع ذلك ادريس وفي نسخة قصة ادريس وعليها فتجعل من واقعة على ما لا يعقل وفي الكلام حذف مضاف لاجل صحة الحمل أي أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة ادريس وفي نسخة من قصة ادريس وعليها فمن زائدة أو المعنى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب ادريس (قوله هذا المبتدع) المراد به ابن حزم والمراد بأشياعه التابعون له في مقالته السابقة كبعض الأغبياء الناقلين عنه فيما تقدم ان قلت كيف ينقل الاسفرايني عن ابن حزم مع أنه في رتبة أشياخه لان الاسفرايني مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة قلت الاسفرايني وان مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه في نحو اثنتين

بحسب فهمهم الركيك من قصة ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس فى صورة آدم وهو يخيط و يقول فى كل دخلة الابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله جاءه بقشرة بيضة فقال له الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال له فى جوابه الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا فى سم هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور قال وهذا وان لم يروعن رسول الله ﷺ فقد ظهر وانتشر ظهوراً لايرد قال وقد أخذ أبو الحسن الاشعرى من جواب ادريس عليه السلام أجوبة فى مسائل كثيرة من هذا الجنس وأوضح هذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ماهى عليه والقشرة على ماهى عليه فلم يقل مايعقل فان الاجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون فى حيز واحد وان أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة و يجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا و يجعل الدنيا فيها فلعمرى الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر منه قال بعض المشايخ وانما لم يفصل ادريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل متعنت ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله (ص) والعلم المتعلق

وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهرت فيها كتب ابن حزم ووصلت للاستاذ خصوصامع رياسة ابن حزم فانه كان متقلدا بالوزارة كأبيه فى الاندلس عاش من العمر ثمانيا وأربعين سنة ومات سنة خمس وستين وأربعمائة (قوله بحسب فهمهم الركيك) انما كان فهمهم ركيكا لحملهم كلام ادريس على ظاهره اذ ظاهره أن الله قادر على ادخال الدنيا فى القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا هذا محال فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل وهذا دأبهم فى الظواهر فانهم يأخذون بها وان خالفت الادلة العقلية وأما بحسب الفهم القويم فهو أن يقال انما قصد ادريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة (قوله وهو يخيط) حال من ضمير جاء وقوله (٢) و يقول حال من ضمير يخيط فهى حال متداخلة أو من ضمير جاء فتكون حالا مترادفة (قوله بقشرة بيضة) متعلق بجاءه (قوله فى كل دخلة الابرة وخرجتها) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة و يحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الابرة ومرة عند خرجتها (قوله آلله تعالى يقدر الخ) بهمزة الاستفهام (قوله احدى عينيه) يحتمل اليمنى واليسرى وانما فعل به ذلك مع أن الانسب قطع لسانه لمجيء الفساد منه لأن مراده بهذا السؤال اطفاء نور الايمان فناسب أن يجازى بطفء نور بصره (قوله وهذا) أى ماذكر من القصة (قوله فقد ظهر وانتشر) أى نقلا عن السلف الصالح وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين اسلموا مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام (قوله قال) أى الأستاذ أبو اسحق (قوله فى مسائل كثيرة) أى مثل الله قادر على ادخال البلد فى حلقة الخاتم أوفى سم الخياط الخ (قوله فلم يقل مايعقل) أى فلم يسأل عن شيء معقول لأن الاجسام الخ (قوله فان الاجسام الكثيرة الخ) أشار الى أن المراد بالدنيا فى سؤال ابليس الاجسام الكثيرة وهذا أحد اطلاقاتها وقد تطلق على الفراغ الذى بين السماء والأرض وقد تطلق على الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها (قوله وتكون فى حيز واحد) أى مكان واحد يعنى صغيرا (قوله قدر القشرة) أى قدر جرم القشرة بحيث تدخل فى القشرة بأن تكون أقل منها والمراد ذاته يصغرها كلها بحيث ترد كلها لجوهر فرد لأنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد (قوله فلعمرى) أى فلحياتى والقصد بهذا التأكيد لاحقيقة القسم اذا الاكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهى عنه (قوله قال بعض المشايخ) قال يس لعل المراد به الزركشى (قوله متعنت) أى طالب عنت المسؤل ومشقته لا أنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف على الصواب (قوله ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغى للمسؤل أن ينظر فى سؤال السائل فان كان مسترشدا أرشده و بين له مطلوبه وان كان متعنتا فانه لا يفصح له عن المراد (قوله وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد على السائل المتعنت والافلا يجوز فى الشريعة المحمدية فعل ذلك النخس مع أحد الا بحقه نعم ان كان كافرا معاندا مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لأن دمه هدر فضلا عن عينه (قوله والعلم) أى اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الامور له أزلا فتعلقه تعلق انكشاف وليس له تعلق صلوحى قديم لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم ولا تجرى على قياسه الارادة لأن وجود الارادة مع عدم تعيينها لشيء لا نقص فيه فلا نقص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفى العلم والارادة فان من لم يعين لاختياره ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله اه وأثبت بعضهم للعلم تعلقا صلوحيا أيضا على معنى أن وجود زيد الذى علمه الله فى الازل وأنه يحصل فيما لايزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لأن يتعلق

(٢) (قوله و يقول حال) لايخفى أنها جملة مضارعية مقرونة بالواو اه مصححه

بعدمه فى ذلك اليوم بدلا عن وجوده بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال وذكر بعضهم أن للعلم تعلقين تنجيزى قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل وتنجيزى حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجوداتها ألا ترى أن علم الله بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علمه أنه لم يدخلها وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل اليه تعالى فى الأزل وذلك لأنه اذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذى عليه يكون ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائد على ماثبت له فى الازل من الانكشاف وأن علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجددا والتجدد انماهو فى المعلوم لا فى العلم والحاصل أن العلم واحد وليس له الاوجه واحد والتعبير بيكون أو كان انماهو باعتبار المعلوم لاباعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون و بعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله فى الأول وحصوله فى الثانى مثلا اذا كنا فى الاحد فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهى قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون و بعده يعبر عنها بأنها كانت فالاختلاف فى الجمعة لافى علمنا له اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلق أى أزلا تعلقا تنجيزيا (قوله بجميع الواجبات) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم بذاته وسائر صفاته والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها و بغيرها اذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها و بغيرها ولو حذف المصنف لفظ جميع كان أولى لأنها توهم حصر ماوجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد و بما لم يوجد (قوله الواجبات والجائزات والمستحيلات) نعوت لمحذوف أى بجميع الأمور الواجبات الخ وانما لم يقدر ذلك المحذوف الاحكام ويكون اشارة الى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلى لأن العلم لا يختص تعلقه بالاحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة واعلم أن علمه بالاحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقى وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصورى وليس علمه تعالى تصوريا ولا تصديقيا لتوقفهما على حصول مالم يكن حاصلا وهذا محال فى حقه تعالى بل علمه تعالى حضورى وقوله المتعلق بجميع الواجبات أى كذاته وصفاته وقوله والجائزات أى كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها و بعثة الرسل وقوله والمستحيلات أى كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك والا انقلب العلم جهلا لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل وليس فى قولنا انه لا يعلم ثبوت ذلك نفى للعلم من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير للعلم باخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفى لتسمية الجهل علما لأن العلم ينكشف به الأمر على ماهو عليه فهو تابع للمعلوم فلا يدخل فيه شىء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل ولا يخرج عنه شىء بوجه الصواب والحق والا كان قصورا فى العلم باخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل والحاصل أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق ونفى تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكمال لا محال واذا علمت أن العلم يتبع المعلوم تعلم أن المولى يعلم الشىء على ماهو عليه فيعلم الحق أنه حق و يعلم الباطل أنه باطل و يعلم الواجب أنه لا ينتفى والمستحيل أنه لا يثبت والممكن أنه ممكن وجميع مايتطرق اليه من أوجه الجواز و يعلم أن الواقع منها الشىء الفلانى وأن غيره لم يقع و يعلم أنه متصف بالعشرين صفة و بكمالات لانهاية لها و يعلم أنه ليس متصفا باضدادها وأنه لا زوجة له ولا ولد ولا يعلم أنه متصف باضدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد وماماثل ذلك من المستحيلات لما تقدم (قوله العلم هو صفة الخ) اعلم أن الناس اختلفوا فى العلم هل يحد أولا فقال بعضهم انه لا يحد لظهوره لانه كاشف لغيره فهو غنى عن أن يظهره غيره وقال بعضهم انه لا يحد لعسره لانه لم يحد بحد الانوزع فيه والقائلون انه يحد لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول قال ابن الحاجب أصح الحدود فيه أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهو الذى نقل عن ابن

بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم هو صفة

ذكرى ويقرب منه تعريف المصنف وقوله صفة جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله ينكشف بها ماتتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التى لا تقتضى الانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتان تؤثران ومن للصفات التى لا تتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها والمراد بالانكشاف ماهو أعم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لايحتمل النقيض لأجل اخراج الظن والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا أو غير مطابق لان متعلقاتها تحتمل النقيض وقوله لايحتمل أى لايحتمل ماتعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه وقوله بوجه من الوجوه أى لابحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك وأشار بهذا الى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة الجزم والمطابقة والثبات فالعالم بالشىء جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لأجل الجزم ولا بحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع ولا تشكيك مشكك لأجل الثبات وقوله لايحتمل النقيض أى عند العالم أما عند غيره فلا اذ كثيرا مايعلم الانسان شيئا ويتردد فيه غيره أو ينفيه (قوله ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التميز والاتضاح لايقال ان التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف لان الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لايناسب علم الله لانا نقول الأفعال الواقعة فى التعاريف مجردة عن الزمان ولادلالة لها عليه فكأنه قيل صفة يحصل بها انكشاف ماتعلقت به كذا قيل وأنت خبير بأن الفعل هنا وان كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف الا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث ايضاح بعد خفاء وهذا وان ناسب العلم الحادث لايناسب علم الله لأن علم البارى منزه عن ذلك فاللائق أن يقال صفة لها تعلق بالشىء على وجه الاحاطة به على ماهو عليه دون سبق خفاء وأورد على تعريف المصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر وأجيب بأن المراد بقوله ماتتعلق به أى المذكور سابقا فى المتن وحينئذ فلا يدخل السمع والبصر أو بأنه لاضرر فى شمول التعريف لهما لانهما نوعان من العلم على أحد قولين والمصنف قد مشى على ذلك القول ولا يقال يبعد مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالمشمول عن الشامل لان مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلة لان استخراج الجزئيات من الكليات عسير والجهل فى هذا العلم خطره كبير على أنه يمكن أن المصنف مر فى المتن على قول وفى الشرح على قول آخر والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لايرجعان للعلم باتفاق وينكشف بهما بعض ماينكشف بالعلم وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أولا فلا قولان للاشعرى وغيره من أهل الحق فشمول التعريف لهما مبنى على القول الاول ثم ان قوله ينكشف بها ماتتعلق به مراده أن ينكشف بها لمن قامت به الأمور التى تتعلق به فخرج الكلام فانه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه فاندفع مايقال ان التعريف المذكور صادق بالكلام اذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ماتتعلق به وهو المدلول مع أنه لايسمى علما والدليل على هذا المراد الاتيان بباء السببية فى قوله ينكشف بها فانها تدل على أن الصفة سبب وعلة فى الانكشاف والعلة انما توجب الحكم لمن قامت به وأنت خبير بأن صريح هذا الجواب أن المتكلم لاينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح اذ المولى جل جلاله يدل كلامه على أمور لانهاية لها وتنكشف له منه فالاولى أن يقال ان مراد المصنف بقوله ينكشف بها ماتتعلق به أى لمن قامت به فقط فخرج الكلام فانه صفة ينكشف بها ماتتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه وبهذا الجواب الذى أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للانسان فان كلا منهما صفة ينكشف بها ماتتعلق به وهو المعرف ولا يسميان علما وذلك لان الانكشاف ليس لمن قامتا به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع

ينكشف بها ،

(قوله ماتتعلق به) أى وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث فان قلت لم قال ينكشف بها ماتتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه فى القدرة والارادة وحينئذ يكون فى التعريف خفاء قلت قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث ولاضرر فى اجتماعهما فى التعريف لانه رسم وأما قولك وحينئذ يكون فى التعريف خفاء فجوابه أن الخفاء القادح فى التعريف هو الخفاء بالنسبة للمعرف وليس هذا منه لحصول المقصود الذى هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات اذ هو رسم كما تقدم وخفاء المتعلق لايضر (قوله فمعنى قولنا الخ) هذا تفريع على تعريف العلم بما ذكر لدفع توهم انه لايلزم من مجرد التعلق ايضاح جميع تلك الأمور (قوله لعلمه تعالى) اللام اما للتعليل وفى الكلام حذف أى منكشفة لذاته لأجل علمه أو للتعدية ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته (قوله بلا تأمل ولا استدلال) أى وحينئذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا اكتسابيا والثلاثة مترادفة وذلك لانه يلزم عليها سبق الجهل ويطلق الاكتسابى أيضا على ماحصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم وابصار وكما لايقال لعلم المولى انه نظرى لايقال له أيضا انه بديهى لأنه من بده الأمر النفس اذا أتاها بغتة وهو حادث يسبقه الجهل ولا ضرورى وهو ظاهر ان فسر بما قارنه ضرورة حاجة كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك أما ان فسر بما لايتوقف على دليل فهو صحيح فى حقه تعالى الا أن اللفظ لايطلق لئلا يوهم المعنى الاول (قوله لايمكن أن تكون) أى تكون تلك الامور المنكشفة على أن تكون بالتاء الفوقية أو العلم أو الايضاح على أنه بالياء التحتية (قوله فى نفس الامر) قيل هو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر نفس الشىء فالأمر هو الشىء ومعنى كون الشىء موجودا فى نفس الامر أنه موجود فى حد ذاته أى ليس وجوده وتحققه وثبوته منعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر (قوله وهى لاتتعلق بشىء) اعترض بأن الشىء يختص بالموجود عند أهل هذا الفن وحينئذ فالتعبير به يوهم أن الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لانهم استقروا كالاته تعالى فلم يجدوا منها مايتعلق بالمعدوم دون الموجود فكان الاولى أن يقول وهى لاتتعلق أصلا أو يبدل شيئا بأمر فيقول وهى لاتتعلق بأمر ولفظ أمر يفيد التعميم وقد أجيب عنه بأن المراد بالشىء مدلوله اللغوى وهو المفهوم فكأنه قال لاتتعلق بمفهوم وهو يعم الموجود والمعدوم (قوله الحياة صفة الخ) أى الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما فصفة جنس وتصحح ومابعده فصل مخرج لغيره من الصفات (قوله تصحح) أى تجوز فهى شرط عقلى يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولاعدمه والتجويز عدم الاستحالة أى انه عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بالادراك فالاتصاف به عند وجودها ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فيجعل الاتصاف بالادراك عند وجود الحياة بمعنى المستوى بالنسبة الينا و بمعنى الواجب فى حق القديم والحاصل أن تصحح الواقعة فى التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك أزلا وأبدا لان كل ماصح فى حقه تعالى فهو واجب وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالادراك كما اذا كنا فى حالة الصحو وأما فى حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك وان كانت الحياة موجودة (قوله لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من أن الصفة انما توجب حكمها لمن قامت به لا لاخراج صفة لم تكن كذلك (قوله أن يتصف بالادراك) انما قال أن يتصف بالادراك ولم يقل أن يدرك لان الذى من لوازم الحياة صحة الادراك لا الادراك نفسه وشمل قوله الادراك العلم والسمع والبصر وادراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به فان قلت مقتضى التعريف أن الحياة ليست شرطا فى غير الادراك من

ماتتعلق به انكشافا لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه فمعنى قولنا المتعلق بجميع الواجبات الى آخره أن جميع هذه الأمور منكشفة لعلمه تعالى ومتضحة له تعالى أزلا وأبدا بلا تأمل ولا استدلال اتضاحا لا يمكن أن يكون فى نفس الأمر على خلاف ماعلمه عزوجل (ص) والحياة وهى لاتتعلق بشىء (ش) الحياة صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالادراك ومعنى كونها لاتتعلق بشىء أنها

الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط فى الادراك وهو العلم والسمع والبصر هى شرط أيضا فى القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها وأجيب بأن ذكر الادراك فى التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهى شرط له لا يفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك لأن الادراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا فلا يكون ذكره فى التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كما هو مشهور عند جمهور الأصوليين سلمنا أن له مفهوما وأنه يذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لأن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم وذلك لأن الادراك لازم للقدرة والارادة والكلام وهى ملزومة له وما كان شرطا فى اللازم فهو شرط فى الملزوم (قوله لا تقتضى) أى لا تستلزم (قوله بعد قيامه بمحله يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج اذ لا ترتيب فى الخارج بين قيامها بمحلها وتعلقها لأن كلا منهما أزلى أما قيامها بمحلها فظاهر وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلى لا تنجيزى حادث على الحق وقوله يطلب الخ قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك فالاولى أن يفسر بالاستلزام وان كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمرا أى من طلب الملزوم للازمه فرجع الأمر الى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام (قوله فجميع صفات المعانى) أى القديمة أما المعانى الحادثة فمنها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كالبياض والسواد (قوله سوى الحياة) أى وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعانى (قوله نفسى لتلك الصفات) أى فلا توجد تلك الصفات فى الخارج بدونه وحينئذ فهو واجب أزلى وقوله كما أن قيامها بالذات نفسى أى لأن تلك الصفات لا توجد فى الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات وكون التعلق صفة نفسية قول الأشعرى ويشكل بنفيه الأحوال وقيل ان كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى وأنه من النسب والاضافات وقيل انه من مواقف العقول أى لا يعلمه الا الله وقيل ان التعلق صفة وجودية ورد بلزوم قيام المعنى بالمعنى ثم ان التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه فى الخارج أزلا وأبدا والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والارادة والكلام على ما يأتى ويشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والارادة وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا (قوله المتعلقان بجميع الموجودات) اعلم أن لهما ثلاثة تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزى قديم وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزى حادث ولا يلزم على تأخر التنجيزى الحادث بالنسبة لها وجود ضدهما قبل وجود الحوادث لأنهما لا يتعلقان الا بالموجود فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودها عمى ولا صمم بالنسبة اليها بخلاف العلم فانه يتعلق بكل موجود وكل معدوم فاثبات التنجيزى الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما فى الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحى قديم فقوله المتعلقان أى تعلقا تنجيزيا وصلوحيا قديمين وتنجيزيا حادثا بجميع الموجودات على التوزيع الذى قلناه وذكر المصنف هنا حيث قال المتعلقان وأنث سابقا عند الانتقال حيث قال ثم سبع تسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف فأنث فيما سبق مراعاة لكونها صفات وذكر هنا مراعاة لكونهما وصفين وقوله بجميع الموجودات أى حتى أنفسهما فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره ويبصر ببصره أى وينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه وخرجت بقوله الموجودات الأمور العدمية كالسلوب والأمور الثبوتية كالأحوال والأمور الاعتبارية فلا يتعلقان بها ان قلت اذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغنى عن الآخر وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى وفى قوله المتعلقان بجميع الموجودات رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصها ببعض الموجودات

لا تقتضى أمرا زائدا على القيام بمحلها والصفة المتعلقة هى التى تقتضى أمرا زائدا على ذلك ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يعلم به وكذا القدرة والارادة ونحوهما وبالجملة فجميع صفات المعانى متعلقة أى طالبة لزائد على القيام بمحلها سوى الحياة وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسى لها أيضا (ص) والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات

(ش) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء و يتضح كالعلم الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم فى الشاهد ضرورة ومتعلقها أخص من متعلق العلم فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس الا جزئيا ونبه بقوله بجميع الموجودات على أن سمعه تعالى و بصره مخالفان لسمعنا و بصرنا فى التعلق

فيختص السمع بالأصوات والبصر بالاجرام والاعراض قياسا للغائب على الشاهد (قوله السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء و يتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين أحدهما للسمع والآخر للبصر فكأنه يقول السمع صفة ينكشف بها الشيء و يتضح كالعلم والبصر صفة ينكشف بها الشيء و يتضح كالعلم لكنه سلك مسلك الاختصار وأتى بهذا الكلام المتضمن للتعريفين وقوله فى كل من التعريفين صفة جنس فى التعريف يشمل سائر الصفات وقوله ينكشف بهما فصل أخرج به ماعدا صفة العلم وماعدا صفة البصر ان كان التعريف للسمع وماعدا صفة السمع ان كان التعريف للبصر وقوله الشيء أى الموجود فصل أخرج به العلم اذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم واخراج العلم بهذا القيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم والا فالقيد لبيان الواقع وقوله كالعلم تشبيه فى الاتضاح أى اتضاحا تاما كالاتضاح فى العلم وانما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفا واحدا لهما لأن القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر والتشريك مناف لذلك لأن الحد لا يقبل الا أفراد المحدود كما هو معلوم فان قلت ان تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل على اتحادهما فى الخاصة وهى انكشاف جميع الموجودات بهما وحينئذ فكل واحد منهما داخل فى تعريف الآخر فيكون كل من التعريفين غير مانع وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا قلت ما ذكرته من دخول كل فى تعريف الآخر مسلم والعذر فى عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة ما يخص كل واحد من الانكشافات فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لاشتراكهما فى الصفة والخاصة والعقل حيث لم يدرك الكنه التجأ الى السمع والسمع انما دل على مجرد اثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييزهما عن غيرهما من بقية صفات المعانى كالقدرة والارادة ونحوهما لا تمييز أحدهما عن الآخر والأقدمون من المناطقة لا يشترطون فى التعريف المساواة فيجوز عندهم التعريف بالأعم (قوله الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا ما يقال اذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وان شاركا العلم فى أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل فورد عليه أن هذا يقتضى أنه يتضح بهما ما لم يتضح بالعلم كما فى حق الشاهد مع أن علم البارى لا يخرج عنه معلوم دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر فالانكشاف فى الثلاثة متغاير (قوله وذلك) أى التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم فى الشاهد أى فيما نشاهده من الخلق فان العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر وهذه الجملة التى فى المعنى كالعلة لنفى العينية وفيها اشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم والى هذا المعنى وما قبله أشار فى الكبرى بقوله ولا يستغنى بكونه عليما عن كونه سميعا و بصيرا لما نجده من الفرق الضرورى بين علمنا بالشيء حالة غيبته عنا و بين تعلق سمعنا و بصرنا به قبل لا يقال قوله وذلك معلوم فى الشاهد فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يصح لأنا نقول انما أتى بهذا تقريبا للفهم لا اثباتا للحكم حتى يرد اه (قوله ضرورة) أى حال كون تعلق العلم به ذا ضرورة أى وجوب أو ضروريا أى واجبا لا يقبل الانتفاء (قوله الا جزئيا) أى بحيث يقال بعض ما يتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر (قوله مخالفان لسمعنا و بصرنا فى التعلق) أى و يلزم منه المخالفة فى الحقيقة وان اشتركا فى أن كلا صفة يحصل بها الانكشاف ووجه لزوم المخالفة فى الحقيقة للمخالفة فى التعلق أن عموم التعلق فى سمعه و بصره

واجب بخلاف سمعنا وبصرنا فانه لايجب لهما عموم التعلق والمثلان لايختلفان فيما يجب (قوله اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات) أى ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الاصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذى ليس بحرف ولا صوت وقوله وهى الاصوات الضمير لبعض الموجودات وأنث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه (قوله على وجه مخصوص) خبر لمبتدا محذوف أى ذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوفة أى ويكون ذلك التعلق عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسر) هذا بيان للوجه المخصوص وقوله جدا يرجع لكل من البعد والاسرار فان كان هناك بعد أو اسرار كان ذلك مانعا من سماعها ولا يتقيد سماع الصوت بكونه فى جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمينا أو شمالا بخلاف المرئى فان ابصاره مشروط بكونه فى جهة الأمام (قوله و بصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات) وأما البعض الآخر كالملائكة والجن فعدم ابصارنا له لعدم تعلق قدرة المولى بابصارنا له أو لتعلقها بعدمه على الخلاف السابق ولا يقال ان عدم الابصار لمانع والا لزم التسلسل وذلك لأن المانع موجود يصح أن يرى فيكون المانع من ابصارنا له المانع آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة الموانع أو الدور ان كان المانع من ابصارنا المانع الأخير المانع الأول ان قلت ان عدم ابصارنا للبعض المانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل فى الموانع قلت لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرى وهذا يقدح فى طرد العلة فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولا يرى لكون المنع صفة نفسية له وان فرضنا أن ذلك المانع لا يراه من قام به ويراه غيره فصار مرئيا فى الجملة فلم يقدح فى طرد العلة فلا يصح لأن صفة النفس لاتختلف ولا تتخلف واعلم أن ماذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالاصوات و بصرنا بالاجسام وألوانها وأكوانها أمر عادى فقط لاعقلى والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك فيجوز أن يخرق الله العادة ويتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر أو يتعلق كل منهما بكل موجود لأن المصحح للادراك هو الوجود (قوله وهى الاجسام) جمع جسم وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر وهو المتحيز القابل للقسمة وقضيته أن الجوهر الفرد لايرى وهو كذلك أى لايرى بحسب العادة وما ذكره الشارح من أن المرئى هو الاجسام والألوان معا لا الألوان فقط هو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين المرئى الألوان فقط (قوله وأكوانها) الأكوان عندهم أربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث وقضية كلام الشارح أن هذه الأربعة الأمور موجودة وأنها ترى والذى عليه المحققون أن الذى يرى من هذه الأربعة الحركة والسكون وأما الاجتماع والافتراق فأمران اعتباريان لا وجود لهما فلا يريان فالمرئى الجسمان المجتمعان أو المفترقان لانفس اجتماعهما أو افتراقهما فان قلت الحركة قد فسرت بأنها السكون الأول فى الحيز الثانى والسكون بانه السكون الثانى فى الحيز الأول فقد فسرا بالسكون كما فسر به الاجتماع والافتراق فما وجه جعل الحركة والسكون موجودتين دون الاجتماع والافتراق قلت السكون مختلف فمنه ماوصل لدرجة الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون ومنه مالم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق والمراد بالسكون الحصول كذا قرره شيخنا (قوله فى جهة مخصوصة) أى وهى جهة الأمام (قوله وعلى صفة مخصوصة) أى من عدم البعد جدا وعدم القرب جدا فالبعد والقرب جدا مانعان من الابصار للاجسام وألوانها (قوله فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا) لكن تعلقهما بالقديم تعلق تنجيزى قديم و بالحادث تعلق صلوحى قديم وتعلق تنجيزى حادث كما مر (قوله فى أزله ذاته) تنازعهما كل من يسمع

اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات فى جهة مخصوصة وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسر جدا و بصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاجسام وألوانها وأكوانها فى جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة وأما سمع مولانا جل وعز و بصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع جل وعز ويرى فى أزله ذاته العلية

وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها (ص) والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات (ش) كلام الله تعالى

ويرى والأزل هو عدم الأولية وحينئذ فالظرفية مجازية (قوله وجميع صفاته الوجودية) أى لا الأحوال ولا الأمور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبعده (قوله مع ذلك) أى مع سمعه وبصره ذاته وصفاته الوجودية فى الأزل ذوات الكائنات والحاصل أنه تعالى فى الأزل سامع ورائى لذاته وصفاته وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها قال بعضهم جاء يهودى الى أشبيلية من على مسافة عشرة أيام الى أبى عبد الله محمد بن الخليل وذكر اليهودى أنه ماجاء الا لأجل مسئلة عجز الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودى أتقولون ان البارى قديم فقال له الشيخ المذكور نعم فقال سمعه قديم فقال الشيخ نعم قال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم فبادر اليهودى وقبل يده فقال له الشيخ وأزيدك أختها وهى أن رؤية الله تعالى قديمة أى بصره وتعلق فى الأزل بذاته وصفاته القديمة (قوله فيما لا يزال) هو ما قابل الأزل ومبدؤه خفى تقف عنده العقول فلا يعلمه الا الله (قوله كانت من قبيل الاصوات) أى كانت الكائنات من قبيل الاصوات أو غيرها وقوله أجساما أى كان غير الاصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالاضواء (قوله والكلام) اعلم أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته الى ستة أنواع وذلك لأنه باعتبار دلالته على طلب الفعل أمر وباعتبار دلالته على طلب الترك نهى وباعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع خبر وباعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبار وباعتبار دلالته على ثواب مستقبل وعد وباعتبار دلالته على وقوع عذاب مستقبل وعيد وتنوعه لهذه الانواع اعتبارى كما علمت لا حقيقى واذا علمت ذلك فاعلم أن للكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولا نهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعدا أو وعيدا تعلقا تنجيزيا قديما وهو دلالته فى الأزل على معنى مطابق للواقع وعلى طلب العلم وعلى ثواب مستقبل وعلى توقع عذاب كما تقدم وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى وهو طلب الفعل من الأول وطلب الترك من الثانى وصلوحى قديم وهو صلاحيته فى الأزل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد (قوله الذى ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ذكر العام بعده وانما كان الصوت أعم من الحرف لان الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتا سواء انحبس فى مخرج من مخارج الحروف أو فى غير ذلك الا أنه ان انحبس فى مخرج قيل للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت وان انحبس فى غير مخرج قيل للكيفية صوت فقط (قوله ويتعلق الخ) انما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال فى القدرة والارادة والسمع والبصر المتعلقان وفى العلم المتعلق تفننا وأشار المصنف بهذا الى أن الكلام مساو للعلم فى المتعلق بالفتح لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به والمولى عالم فى الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون فصح أن يتكلم بها وهما وان تساويا فى المتعلق الا أنهما مختلفان فى التعلق لأن تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز فمن كشف له الحجاب واطلع عليه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهمان من قوله أنا الله لا اله الا أنا ويفهم منه أنهما واجبتان لا يقبل واحد منهما الانتفاء ويفهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ويفهم منه الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله والله خلقكم وما تعملون فان قلت ما ذكره المصنف من أن الكلام الأزلى متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلى ممنوع وذلك لأن الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذى هو كلامه فالعلم اذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن

الشئ

القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم وما فى معناه من السكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير ثم هو مع وحدته متعلق أى دال أزلا وأبدا على جميع معلوماته التى لا نهاية لها وهو الذى عبر عنه بالنظم المعجز

الشىء الذى أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الأمر والعلم بوقوعه وما نهى عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهى بعدم وقوعه وأما ما أمر به وعلم عدم وقوعه كايمان أبى لهب فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الأمر فيكون عدم الوقوع فى هذه الحالة متعلقا للعلم دون الأمر وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام فالجواب ان الكلام الأزلى له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصرا فى تعلق الأمر فكلامه تعالى وان كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمرا لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبرا وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الأزلى بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الأزلى بوجه من وجوه تعلقاته ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام فى تعلق الأمر والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الأمر (قوله القائم بذاته) احترازا من كلام الله بمعنى الألفاظ التى نقرؤها فانه ليس صفة أزلية الخ بل حادثة وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتى (قوله صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت) هذا تعريف بالأعم لدخول جميع الصفات فيه اذ يصدق على كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت فكان الاولى أن يزيد فى التعريف دالة على جميع الأمور لأجل اخراج بقية الصفات (قوله ولا يقبل العدم) أى المطلق وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير المولى أبكم أو معها (قوله وما فى معناه) أى وما هو ملتبس بمعناه أى بمعنى العدم وقوله من السكوت بيان لما فى معنى العدم وانما جعل السكوت فى معنى العدم لان السكوت عدم مقيد لانه ترك التكلم مع القدرة عليه واذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا ولا انه بعد ما كلمه سكت وانما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه (قوله ولا التبعيض) أى ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض أى لا يقبل أن يكون مبعضا له أبعاض وأجزاء بخلاف كلامنا فانه ذو أجزاء فقولنا زيد قائم كلام له جزآن الجزء الاول زيد والثانى قائم كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشى معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضا من شىء أو يكون شىء بعضا منه (قوله ولا التقديم ولا التأخير) أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر لانه هو الذى من صفات الكلام أى ان كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أى بخلاف كلامنا فانه يقبل ذلك فاذا قلت زيد قائم وعمرو جالس فالجلة الأولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الأولى ثم ان نفى قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفى تبعضه أى نفى كونه ذا أبعاض وأجزاء فعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم (قوله أى دال) أشار بذلك الى أن تعلقه تعلق دلالة (قوله التى لا نهاية لها) أى فى نفس الامر والمولى يعلمها تفصيلا ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى (قوله وهو الذى عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضى أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطبيعى المعجز مع أن مدلوله منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة وأجيب بأن النظم الطبيعى لما كان دالا على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفية اذ قد تعورف ان الدال على شىء دال على ما دل عليه ذلك الشىء فان أريد الدلالة العقلية قدر مضاف فى الكلام فقوله وهو الذى عبر عنه أى عن مدلوله (قوله بالنظم) أى بالكلام المنظوم أى المرتب (قوله المعجز) أى الذى أعجز البلغاء والفصحاء عن الاتيان بمثل أقصر سورة منه وسبب ذلك أن معجزة كل نبى كانت من جنس ما هو مشتهر فى زمنه فموسى لما كانت السحرة موجودين فى زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعبانا نايا كل غيره المعجز ذلك للسحرة وعيسى لما كان فى زمن كثر فيه الأطباء كانت معجزته ابراء الأكمه والأبرص واحياء الموتى المعجز ذلك لهم وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما كثر فى زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالاتيان ولو بمثل أقصر سورة

المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه عزوجل فيه بحسب الدلالة لا بالحلول ويسميان قرآنا أيضا وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز فليس لاحد أن يخوض فى الكنه بعد معرفة مايجب لذاته تعالى ولصفاته وما يوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسى فى الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام فى الحروف والأصوات لايفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى فى الكنه تعالى وجل عن أن يكون له شريك فى ذاته أوصفاته أوأفعاله وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى وكلامنا النفسى أعراض

منه (قوله المسمى) أى النظم وقوله أيضا أى كما تسمى الصفة (قوله حقيقة لغوية) أى فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة اطلاقا حقيقيا لوضعه له فى اللغة (قوله لوجود الخ) اعترض بأن الحقيقة لاتحتاج لعلاقة وانما يحتاج لها المجاز فلاحاجة لقوله لوجود الخ وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس اشارة للعلاقة وانه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضى أن الاطلاق مجازفينا فى قوله أولا حقيقة لغوية وحاصله انه انما سمى النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم على كلام الله أوعلى مدلول كلام الله على ماتقدم من ارادة الدلالة العرفية أوالعقلية أوانه علة لوجه اضافته لله على كل تقدير أى سواء قلنا انه نزل بلفظه أونزل بمعناه واللفظ من عند الله أومن عند جبريل أومن النبى (قوله بحسب الدلالة لابالحلول) أشار بهذا الى أن وجود الشىء فى الشىء اما أن يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد فى المسجد واما أن يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنى فى اللفظ وما هنا وهووجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة فى النظم المعجز من هذا القبيل فمعنى وجود الصفة فى النظم انه دال عليها أوعلى ماتدل عليه لا أنها حالة فيه لان القديم لايحل فى مكان والالزم الحدوث وكما لايقال ان كلام الله حال فى اللفظ المعجز لايقال كلام الله حال فى لسان أوقلب أومصحف وان أريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا (قوله ويسميان) أى الصفة القديمة والنظم المعجز (قوله قرآنا أيضا) أى كما يسميان بكلام الله (قوله محجوب عن العقل الخ) أى عن كل عقل حتى عن عقول الرسل أى وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسوم ثم ان المحجوب عنه حقيقة هو النفس لانها هى التى شأنها ادراك الأمور وانما أسند الحجب للعقل لكونه آلة فى ادراكها وبالجملة فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولالغيرهم كما قال تعالى لاتدركه الأبصار أى لاتدركه على وجه الاحاطة به (قوله بعد معرفته مايجب الخ) وأماقبل تلك المعرفة فلايتوهم فيه الخوض فى الكنه حتى ينفى (قوله ومايوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل) أى لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسى والمراد بالتمثيل التشبيه وحاصله أن المعتزلة يقولون ان الكلام لا يكون الاحروفا وأصواتا وحينئذ فلا يتصف به المولى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولاصوت وهوكلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك أى ليس بحرف ولاصوت وهوكلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقولهم فليكن كلام الله كذلك انهما متماثلان فى الحقيقة بل هما متباينان لان كلامه تعالى قديم وكلامنا النفسى حادث مشتمل على التقديم والتأخير بل مرادهم التشبيه فى أن كلا منهما ليس بحرف ولاصوت وان تباينا فى الحقيقة ان قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لان المعتزلة ينكرون تسمية مايجده الانسان فى نفسه كلاما ويردون ذلك للارادة اوللعلم بنظم الصيغة وانها خواطر قلت كلامهم هذا ساقط لمخالفته لاطلاق العرب عليه كلاما قال الأخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فلما كان دعواهم الرد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث أهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم (قوله ومايوجد) مبتدأ خبره لايفهم منه وهذا جواب عما يقال كيف تمنعون الخوض فى الصفات وتقولون انه لايعلم كنهها الا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسى فأجاب بأن القصد بالتشبيه المماثلة فى الصفة السلبية وهى كون كل ليس بحرف ولاصوت لافى الصفة والحقيقة اذ حقيقتهما متباينة (قوله فى الشاهد) أى الكائن فيما نشاهده من المخلوقات (قوله وكلامنا النفسى) أى والحال أن كلامنا النفسى والمراد به الكلام الذى يجريه الانسان على قلبه وليس المراد به القرآن المخزون فى الحافظة لان

هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير (قوله حادثة) وصف للاعراض كاشف والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم ان قلنا بنفي الاحوال وأما على القول بثبوتها فهو الوصف الوجودي أو الثبوتي وعلى كل حال فلا يطلق العرض على الأمر الاعتباري (قوله التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقدم والتأخر لأن الكلام انما يوصف بذلك وعطف التأخير على التقديم من عطف اللازم على الملزوم (قوله وطرو البعض) أي بأن تجري على قلبك زيد قائم ثم تجري عليه عمرو جالس فقد انعدم الأول بطرو الثاني (قوله ويترتب) عطف على اعراض والمراد بترتبه أنه يوجد شيئا فشيئا وينعدم الأول بحصول الثاني وهذا لازم للتقديم والتأخير (قوله بحسب وجود الخ) أي ووجود هذه المذكورات في الكلام النفسي مثل وجودها في الكلام اللفظي (قوله فمن توهم ذلك) أي المماثلة بينهما في الكنه (قوله الحشوية) بسكون الشين نسبة للحشو لأنهم يقولون في القرآن كلام حشو لا معنى له وبفتحها نسبة الى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصري حين تكلموا معه وهم في أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي جانبها وقوله فليس بينه وبين الحشوية فرق أي من جهة القول أن صفة الكلام حادثة وان كان الحشوية يقولون ان الكلام حروف وأصوات والكلام النفسي المشبه لكلام الله خال عن الحروف والاصوات (قوله فقيل لهم الخ) تقدم أن هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون أن ما في النفس يسمى كلاما وردوه للارادة وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض وانما يظهر الرد عليهم باقامة الدليل على ثبوته لكن العذر لأهل السنة ان دعوى المعتزلة الرد لما ذكر لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وان لم يسلموه (قوله الا في هذه الصفة السلبية) هذا حصر اضافي أي لا في الكنه وانما قلنا ان الحصر اضافي لاشتراكهما أيضا في الاحتياج لمحل يقومان به (قوله كل المباينة) أي مباينة تامة وذلك لأن لوازمهما متباينة فان من لازم كلام الله أن يكون قديما ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينا والتباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات وأشار بهذا الى أن المباينة مقولة بالتشكيك فمباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض (قوله فقد زلت هنا أقدام) أي عقول فشبه العقول بالاقدام واستعار الاقدام للعقول استعارة تصريحية وزلت ترشيح (قوله العلام) أي كثير العلم وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته والا فعلم الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة وأما العبد فقيل له علم واحد متعلقاته كثيرة وقيل ان علمه متعدد بتعدد معلوماته (قوله وهنا انتهى في العقيدة ما عد من صفات المعاني) فائدة الاخبار بهذه الجملة مع علم الواقف على العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعاني على الوجه الآتي وقوله ما عد بالبناء للفاعل أو المفعول (قوله وحاصلها) الضمير راجع لاقرب مذكور وهو صفات المعاني ويحتمل على بعد عوده على العقيدة أي محصل ما في العقيدة وقوله انها أي المعاني (قوله تنقسم الى أربعة أقسام) أي باعتبار التعلق وعدمه فالذي لا يتعلق الحياة والذي يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم العقلي وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام الأول العلم والكلام والثاني القدرة والارادة والثالث السمع والبصر (قوله لا يتعلق بشيء) أي بأمر من الأمور لا موجود ولا معدوم وفائدة بيان المتعلقات والنسب بينها ايضاح الصفات وبيان تغايرها لأن اختلاف المتعلقات يوجب تغاير الصفات في الحقيقة وحاصل ما في المقام أن تقول ان الحياة لا تتعلق بشيء فيبقى من صفات المعاني ستة مضروبة في خمسة وهي الباقية بعد أي واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيرها فالحاصل ثلاثون والنسب أربع لكن نسبة التباين ساقطة اذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين يبقى ثلاثة التساوي والعموم والخصوص المطلق والوجهي والحاصل من ضرب ثلاثة في ثلاثين تسعون وفي بعضها تكرار والخالي عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا

حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطرو البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي فمن توهم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق وانما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما الا في هذه الصفة السلبية وهي ان كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك

العلام. وهنا انتهى في العقيدة ما عد من صفات المعاني وحاصلها أنها تنقسم الى أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشيء وهو الحياة وقسم يتعلق

بالممكنات فقط وهو اثنان القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام وأعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام و بين متعلق القدرة والارادة و بين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه فتزيد القدرة والارادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن و يزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب بذات مولانا جل وعز وصفاته و يشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وانما اقتصر في العقيدة على هذه السبع ولم يعد معها الصفة الثامنة وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوها من الكيفيات

نطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكي اليه اهـ يس (قوله بالممكنات فقط) أي سواء كانت ذواتا أو صفات (قوله بجميع الموجودات) أي واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفات (قوله وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام) هذه العبارة توهم عدم تعلقهما بتصور أطراف الحكم كتصور الموضوع والمحمول والنسبة وليس كذلك بل علمه تعالى كما تنكشف به الاحكام تنكشف به أطرافها وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلي و بمتعلقاته لكان أحسن (قوله في التعلق) أي باعتبار التعلق وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكان الأولى أن يقول في المتعلق أي باعتبار المتعلق وذلك لأن العموم انما هو باعتباره وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل (قوله العلم والكلام) أي لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما فانه اما متعلق بأمرين أو بأمر واحد فكل ما تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة تعلق به العلم ولا ينعكس الا جزئيات بأن يقال بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة وأما عكسه كليا بأن يقال كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة (قوله وبين متعلق السمع والبصر) الأولى حذف بين من هنا لأن بين الأولى مغنية عنها (قوله فتزيد القدرة الخ) أي فتنفرد القدرة والارادة عن السمع والبصر بالممكن المعدوم فان القدرة والارادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة و تعلق تخصيص بالنسبة للارادة فان شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمرا وان شاء قطع عدمه بها فيوجد أو المراد بالممكن المعدوم أي في حالة اخراجه من العدم ولا يتعلق به السمع والبصر لأنهما انما يتعلقان بالموجودات (قوله ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أي و ينفرد السمع والبصر عن القدرة والارادة بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فانهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر ولا تتعلق بهما القدرة والاراد لأنهما انما يتعلقان بالممكنات (قوله بالموجود الممكن) أي فانه يتعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده وكذلك القدرة والارادة تعلقتا به ان قلت تعلق القدرة والارادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لانهما ان تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل وان تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسئلة من كونه موجودا أي مستمر الوجود قلت انهما يتعلقان به تعلق قبضة فان شاء المولى أبقى وجوده بهما وان شاء قطع وجوده بهما وأبدل وجوده بعدمه تأمل (قوله وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوها) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة وظاهر العبارة أنه ادراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعني المذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح والملموسات كالنعومة والخشونة والذي صرح به المصنف في شرح الكبرى أنها ثلاثة ادراكات ادراك يتعلق بالمذوقات وادراك يتعلق بالمشمومات وادراك يتعلق بالملموسات فجعله الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فالادراك المتعلق بالمذوقات كادراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان وادراك المشمومات كادراكنا الرائحة الطيبة أو القبيحة عند وضع ذي الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الانف وادراك الملموسات كادراكنا ليونة الجسم أو نعومته عند مسه باليد اذا علمت ذلك فاعلم أن بعضهم أثبت الادراك المتعلق بالأمور الثلاثة لله لكن بغير اتصال فادراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته موقوفة على وضع أيديهم على الجسم وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء وكذا يقال في ادراك حلاوة السكر وادراك رائحة المسك مثلا والحاصل أن ادراكنا يتوقف على اتصال و يصاحبه لذة أو ايلام وادراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا ايلام فليس ادراكه كادراكنا و بعضهم

التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة هل هي في حقه تعالى ترجع الى العلم أم هي زائدة على العلم ويكون ادراكه تعالى لتلك الأمور بادراك زائد على العلم من غير اتصال بها ولا تكيف الذات العلية بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الادراك من اللذات والآلام ونحوها ويتعلق هذا الادراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود كسمعه جل وعز وبصره والذي اختاره بعض المحققين في هذا الادراك الوقف لعدم ورود السمع به فلأجل ما وقع فيه من هذا الخلاف تركنا عده في صفات المعاني واقتصرنا على المجمع عليه وبالله تعالى التوفيق

يقول ليس له ادراك لأن المولى يدرك هذه الأشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة وقيل بالوقف وهو الأصح فجملة الأقوال ثلاثة ولوجود هذا الخلاف في الادراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة فللاتفاق عليها ذكرها هذا حاصل كلام الشارح (قوله التي تستدعي) أي تقتضي بحسب العادة اتصالات أي بالمذوقات والمسموعات والملموسات فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلا الا اذا اتصل بالقوة الذائقة بأن تضعه على اللسان لا ان وضع على اليد فلا تدركها عادة وان جاز عقلا فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال (قوله لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة) علة لقوله لم يعدكما يشعر به قوله فلأجل ما وقع الخ ويحتمل أنه علة لقوله وانما اقتصر ويمكن أن يكون من باب التنازع ان قلت ان السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما فقد قيل انهما نوعان من العلم وانه يغني عنهما فكان الاولى في التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر فقد ورد النص بهما أجيب بأن المراد بقوله لوجود الخلاف فيه أي الخلاف القوي بخلاف الخلاف في السمع والبصر فان القول بردهما للعلم قول ضعيف (قوله من غير اتصال بها) أي بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فانه لا يدرك تلك الأمور الا باتصاله بها بأن يضع هذه الأمور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كما مر (قوله ولا تكيف) أي ولا تتصف الذات العلية بلذة عند ادراكها حلاوة السكر مثلا ولا تتصف بالألم عند ادراك مرارة الصبر مثلا (قوله من اللذات) بيان لما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند ادراك المشمومات والمذوقات والملموسات (قوله ونحوهما) أي كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مس الجسم الحار أو البارد والحاصل أن الشخص منا اذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يتكيف بهما (قوله بكل موجود) هذا ينافي ما تقدم وذلك لأنه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الادراك نقول انه يتعلق بالمذوقات والمشمومات والملموسات وما هنا يقتضي أن صفة الادراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصرا كان ذلك المسموع والمبصر قديما أو حادثا حتى انه يدرك ذاته وصفاته بهذا الادراك وأجيب بأن هذا اشارة لطريقة ثانية والحاصل أن المسئلة ذات أقوال ثلاثة الأول أنها ادراكات ثلاثة كل واحد يتعلق بشيء خاص وقيل انه ادراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل انه ادراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فله تعلق صلوحي قديم وتنجيزي حادث بالنظر لذواتنا فانكشاف ذواتنا تنجيزي حادث وصلاحيته في الأزل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحي قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أي انكشافهما به تنجيزي قديم وأما على القولين الأولين فله تعلق تنجيزي حادث وصلوحي قديم (قوله لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضي الجزم بعدم ثبوته لا الوقف فكان الاولى أن يقول لعدم ورود السمع به مع الالتفات للشاهد والحاصل أن المنتج للتوقف النظر لمجموع الأمرين عدم وروده وثبوته في الشاهد وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا لعدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الادراك في الشاهد لقيل بثبوته لان ما لم يثبت للغائب وثبت للشاهد فانه يثبت للغائب قياسا له على الشاهد (قوله لعدم ورود السمع به) أي باتصافه تعالى بالادراك في مقام يقتضي تعلقه بمطعوم أو مشموم أو ملموس وأما وصفه بالادراك في مقام يقتضي علمه وابصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (قوله على المجمع عليه) أي على ما انعقد عليه اجماع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة اذ لا ينعقد اجماع دون المعتزلة وفيه أن المعتزلة من المتكلمين يقولون بنفي هذه السبعة المعاني بل يقولون انه قادر بذاته عالم بذاته أي من غير قدرة وعلم زائدين على ذاته الا أن يقال مراده المجمع

(ص) ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهى ملازمة للسبع الاولى (ش) انما سميت هذه الصفات معنوية لان الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الاولى فان اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لا يصح الا اذا قام به العلم أو القدرة وقس على هذا فصارت السبع الاولى وهى صفات المعانى عللا لهذه أى ملزومة لها فلهذا نسبت هذه الى تلك فقيل فيها صفات معنوية

عليه عند طائفة أهل السنة (قوله ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لترتيب الصفات باعتبار الزمان لانها كلها قديمة بل للترتيب الاخبارى قال بعضهم الاولى أن يقال ان تأخير المعنوية عن المعانى لكونها مترتبة عليها فى التعقل اذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات وترتبها عليها فى التعقل لا يقتضى المهلة بينهما لأن كلا منهما قديم وحينئذ فثم بمعنى الواو وانما عبر بها للدلالة على ترتب المعنوية على المعانى فى التعقل وأما قول بعضهم ان ثم للترتيب الرتبى لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعانى اذ رتبة المعنوية الثبوت فقط و رتبة المعانى الوجود ففيه نظر لأن كون المعنوية فى رتبة الثبوت لا يقتضى أنها مفضولة تعالت صفات ربنا عن كل ذلك بل كل من المعانى والمعنوية حائز لكمال الشرف فلا تفاوت فى صفاته تعالى فلا يقال هذه الصفة دون هذه الصفة أو هذه أفضل من هذه وهذا أى عدم التفاوت باعتبار ذاتها نعم تتفاوت باعتبار التعلق فيقال هذه أ كثر تعلقا من هذه ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما فى ذلك من اساءة الأدب ولا يصح أن يقال انه عبر بثم هنا لبعد المعنوية عن المعانى لأن هذا انما يصح فى السلوب لأنها عدمية والعدمى ليس بصفة حقيقة على ماقيل فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فانه قريب من الوجود وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات المعانى لا على ماقبله وهو قوله فما يجب لمولانا عشرون صفة لأن محل كون الصحيح أن العطف على الأول عند تكرار المعاطيف مالم يكن العطف بحرف مرتب ولأن المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات وحذف التاء هنا من العدد لأن المعدود مؤنث وهو صفات أو لأن المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الأمران اثبات التاء وحذفها (قوله معنوية) نسبة للمعنى الذى هو واحد المعانى للقاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك * والواحد اذ كر ناسبا للجمع * فاندفع مايقال كان الاولى للمصنف أن يقول تسمى صفات معانية لانه نسبة للمعانى وانما نسبت هذه السبعة للمعانى لكونها تابعة لها فى التعقل (قوله ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك لكن أنت خبير بأن المقصود افادة لزوم المعنوية للمعانى فكان الأحسن أن يقول وهى لازمة الا أن يقال انه عبر بالملازمة اشارة الى أن المعنوية لازم مساو للمعانى لا أنه أعم منها ثم اعلم أن التحقيق نفى هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفى الأحوال واذا كان كذلك فكان الاولى للمصنف تركها كما ترك الادراك للخلاف فيه فان قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر فالجواب أن الكافر انما هو نافيها المثبت لضدها كالنافى لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا وأما النافى لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أزلا بذاته فلا ضرر فى ذلك وأما صفات المعانى فنفى زيادتها على الذات مع اثبات أحكامها لها موجب للفسق فقط وأما نفيها مع اثبات أضدادها فهو كفر (قوله فرع الاتصاف الخ) أى فرع فى التعقل لأنها أوجدتها والا كانت حادثة ولاقائل به والاولى أن يراد بالفرعية هنا اللزوم ويدل له التعبير بالملازمة فى المتن وفى الشرح وكأنه قال لأن الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الأولى (قوله فان اتصاف محل من المحال) أى ذات من الذوات (قوله لا يصح الا اذا قام به العلم الخ) أى لان الصفة انما توجب حكما لمن قامت به والحاصل أن اتصاف محل بالمعانى يوجب اتصافه بالمعنوية لان الاولى ملزومة والثانية لازمة (قوله فصارت) أى فبسبب ماقررناه صارت الخ (قوله أى ملزومة لها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم فمعنى كون المعانى عللا للمعنوية أن المعانى ملزومة للمعنوية والمعنوية لازمة لها وليس المراد بكون المعانى عللا فى المعنوية انها أوجدتها (قوله فلهذا) أى فلأجل كون المعنوية لازمة والمعانى ملزومة أو لأجل تفرع الاتصاف بالمعنوية على الاتصاف بالمعانى نسبت هذه أى المعنوية الى تلك أى المعانى التى هى جمع لكن

القاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده كما مر (قوله ولهذا) أى لأجل الملزومية المتقدمة أو لأجل التعرف المذكور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الاولى وليس معنى قوله ولهذا أى لأجل نسبتها للمعانى الذى هو أقرب مذكور (قوله نسبت الى المعنى) أى الذى هو مفرد المعانى كما هو القاعدة فى النسبة للجمع (قوله والواو فيها بدل من الألف) ان قلت ان الالف فى المعنى بدل عن الياء بدليل قوله فى التثنية معنيان فهلا رجعت الألف لأصلها وهو الياء فى النسبة بحيث يقال معنيية قلت رجوع الألف لأصلها وعدم ابدالها واوا يلزم عليه اجتماع ثلاث يا آت مع كسر احداها وهذا موجب للثقل (قوله وهى كونه تعالى قادرا الخ) أى فالكونية المذكورة صفة ثابتة فى نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة فعندنا صفتان احداهما وجودية وهى القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهى الكون قادرا وهكذا يقال فى الباقى واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالى اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف انما هو فى معنى قيامها بالذات العلية كما يأتى فمن قال بنفى الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة فى خارج الذهن ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا بل هى واسطة بين الموجود والمعدوم أى انها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم (قوله رتبها) أى ترتيبا جعليا لا عقليا ولا طبيعيا فاللزوم علة فى الترتيب محسن له لا موجب له (قوله على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قابل المجاز وهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له وتطلق على نفس الأمر فيقال فى الحقيقة عالم أو عالم حقيقة أى فى نفس الأمر فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من المعنيين والمعنى على الاول أن استعمال لفظ صفة فى المعنوية استعمال اللفظ فيما وضع له لان الصفة حقيقة فى الوصف الوجودى والثبوتى على هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتبارى الا مجازا وكذا اطلاقها على الأمر السلبى مجاز على الأصح وقيل انه حقيقة وعلى الثانى انه موافق لما فى نفس الأمر (قوله ثبوتية) أى منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلى وانما نسبت للثبوت لانها ثابتة فى خارج الذهن وهو معنى ثبوتها فى نفسها (قوله ليست بموجودة) أى فى خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها (قوله ولا معدومة) أى فى خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل واسطة بين الموجود والمعدوم (قوله تقوم بموجود) أى كالذات العلية وكذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لانها تابعة للمعانى الموجودة وهى لا تقوم الا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل (قوله على هذا) أى على القول بثبوت الأحوال (قوله ثابتة) أى فى نفسها (قوله وأما ان قلنا بنفى الأحوال) أى مطلقا نفسية كانت أو معنوية (قوله أما هذه) أى المعنوية فعبارة أى فعبر بها عن قيام المعانى بالذات وأما الوجود فعين الذات وعلى هذا القول فالذى يجب معرفته من الصفات اثنا عشر الخمسة السلبية والمعانى السبعة وأما الكون قادرا الخ وان وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده الا أنها ليست بصفات لان قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى والاعتباريات لا تسمى صفات (قوله عن قيام تلك) أى عن قيام المعانى بالذات فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما نفس قيام العلم بذاته وهكذا (قوله لا أن لهذه ثبوتا فى الخارج عن الذهن) أى بحيث يقال انها قائمة بالذات وهذا لا ينافى أنها أمر اعتبارى ثابت فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالامكان والحدوث وان كان ثبوتها أضعف من ثبوت الاحوال على القول بها فالأحوال صفة قارة فى الذات بخلاف الاعتبار الثابت فى نفس الأمر فانه غير قار فى الذات وهناك أمر اعتبارى لا ثبوت له بنفسه بل انما يثبت باعتبار المعتبر فالأمر الاعتبارى ينقسم

ولهذا كانت هذه سبعا مثل الاولى فالياء فى لفظ المعنوية ياء النسب نسبت الى المعنى والواو فيها بدل من الالف التى فى المعنى (ص) وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما (ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعانى رتبها على حسب ترتيب تلك فكونه تعالى قادرا لازم للصفة الأولى من صفات المعانى وهى القدرة القائمة بذاته تعالى وكونه جل وعز مريدا لازم للارادة القائمة بذاته تعالى وهكذا الى آخرها واعلم أن عدهم لهذه السبع فى الصفات هو على سبيل الحقيقة ان قلنا بصفات الأحوال وهى صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى وأما ان قلنا بنفى الاحوال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الأشعرى فالثابت من الصفات التى تقوم بالذات انما هو السبع الأولى التى هى صفات المعانى أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا ان لهذه ثبوتا فى الخارج عن الذهن

قسمين قسم له تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة فى الذات بخلاف السكون عالما على أنه حال فانه راسخ فى الذات وقسم لا تحقق له الا فى الذهن مثال الثانى أن تعتقد الكريم بخيلا فبخله لا ثبوت له الا باعتبار المعتبر بقى شىء آخر وهو أن التعلق انما هو للمعانى وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعانى وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال (قوله ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة) أى ومن جملة ما يستحيل فى حقه تعالى وهو خبر مقدم وعشرون مبتدأ مؤخر والواو للاستئناف والسين والتاء للطلب أى ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله و ينفى عنه عشرين صفة واطلاق الصفة على المستحيل مجاز لانه عدم والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم قال الشيخ يس وفيه نظر لان الصفة كما صرحوا به ما لا يقوم بذاته وصرحوا بأن زيدا يتصف بالعمى وان لم يكن العمى فى نفسه موجودا فى الخارج وتقدم أن القدم من صفاته تعالى وقد صرح المصنف بأنه سلبى اه و بالجملة فاطلاق الصفة على الأمر العدمى قيل انه مجاز وقيل انه حقيقة قال السكتانى وجعل السين والتاء للطالب بعيد لان الطلب الذى تدل عليه السين والتاء انما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك اذ ليس المعنى ومما يطلب المكلف احالته ونفيه عن الله بل المراد ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله والذى يظهر أن السين والتاء هنا للمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الاحالة وحينئذ فالمعنى ومن جملة ما يقبل الاحالة والنفى عن الله عشرون صفة وعبر بمن التبعيضية اشارة الى عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين لان المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات وكمالاته تعالى لا تتناهى فكذلك أضدادها لكن ما نصب لنا عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها و بمعرفة أضدادها تفصيلا وما لا لم ينصب لنا عليه دليلا عقليا ولا نقليا لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضداده تفصيلا بل اجمالا فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهى وأنه يستحيل عليه أضدادها ان قلت قد ذكر المصنف أن الأضداد عشرون وأنت اذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لانه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذا العلم فالجواب أن أضداد الارادة كلها راجعة لشىء واحد وهو الكراهية والعلية وأضداد العلم كلها راجعة لشىء واحد وهو الجهل فصارت الاضداد عشرين بهذا الاعتبار (قوله وهى أضداد الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضى القسمة آحادا أى ان كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك (قوله مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهى أضداد العشرين الأولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة و بين الصفات الاولى الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك بل منه ما هو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة ومنه ما هو من تقابل الشىء والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم فان نقيض الوجود لا وجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال لان لا وجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التى هى واسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بنفى الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود ومنه ما هو من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث وحاصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوى وهو مطلق المنافى سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضد الاصطلاحى وهو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله (قوله كل مناف الخ) هذا ضابط للضد اللغوى لا تعريف له فصح دخول كل فيه (قوله سواء كان وجوديا) أى موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز وكالموت فانه صفة موجودة قائمة بالميت (قوله أو عدميا) أى منسوبا للعدم من نسبة الجزئى للكلى وذلك كالعدم (قوله كل ما ينافى صفة الخ) أى سواء كان ضدا لها حقيقة أو مساويا لنقيضها أو أخص منه (قوله لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها

(ص) ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الأول (ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف سواء كان وجوديا أو عدميا فكأنه يقول يستحيل فى حقه تعالى كل ما ينافى صفة من الصفات الاولى لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها

له تعالى عقلا وشرعا) المراد بالوجود الثبوت أى لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلى والدليل الشرعى وان كان الناهض هو العقلى فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمعى فى هذه الستة وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم لعل فيه تغليبا والا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هى عند الاشعرى من قبيل المعدومات لأنها أمور اعتبارية عنده كما مر وقد يقال ان المصنف لم يدع الاتفاق على تقرر وجوبها ليحتاج لما ذكروا انما ادعى مجرد تقرر الوجوب وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف فالمعنى لما تقرر وجوبها وفاقا وخلافا فتدبر (قوله وقد عرفت) جملة حالية (قوله لزم) جواب لما (قوله وأنواع المنافاة الخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة والاصوليون ذكر ماعند المناطقة فيها وما عند الاصوليين فقال وأنواع المنافاة أربعة وعبر غيره بقوله وأنواع التقابل أربعة (قوله أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين اما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فلا يخلو اما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أولا الأول المتضايفان كالأبوة والبنوة والثانى المتضادان كالبياض والسواد وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر فى العدمى كون محله مقابلا للوجود كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة وان لم يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد وهذا الدليل مبنى على أن المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد والحق أن مقابل العدمى قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الأربعة المذكورة (قوله فكل نوع من هذه الانواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أى ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما فالأربعة أنواع انما تشترك فى امتناع الاجتماع وان كانت تلك الانواع مختلفة فى التنافى بين الطرفين شدة وضعفا وأقواها النقيضان لأن تنافيهما بالذات وتنافى غيرهما بالعرض بيان ذلك ان الخير مثلا متصف بوصفين الأول كونه خيرا وهو ذاتى له والثانى كونه ليس شرا وهو عرضى والنقيض وهو الاخير ينفى الوصف الذاتى والضد وهو شر ينفى الوصف العرضى ولا شك أن ما ينفى الوصف الذاتى أقوى مما ينفى الوصف العرضى فثبت أن النقيض أقوى من الضد وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلا للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض و يلزم من صدق بياض صدق لا سواد فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهة وكذلك يلزم فى المتضايفين والعدم والملكة فاذا قيل لك ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر فقل لو اجتمع الضدان أو المتضايفان أو العدم والملكة لزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة وذلك لأن كلا من الضدين مستلزم لنقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر وكذلك العدم والملكة واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم وبهذا اندفع ما يقال ان الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر فمقتضاه أنهما لا يجتمعان والا لزم اجتماع النقيضين مثلا البياض والحركة خلافان والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للابياض والبياض يستلزم لا سواد وهو شامل للاحركة فاذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة وحاصل الدفع أن الاعتراض مبنى على أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام بحسب المحل (قوله أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين

له تعالى عقلا وشرعا وقد عرفت أن حقيقة الواجب مالا يتصور فى العقل عدمه لزم أن لا يقبل جل وعز الاتصاف بما ينافى شيئا منها وأنواع المنافاة على ما تقرر فى المنطق أربعة تنافى النقيضين وتنافى العدم والملكة وتنافى الضدين وتنافى المتضايفين فكل نوع من هذه الانواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه

القضايا يكون بين المفردات فنقيض شجر لا شجر ونقيض زيد لا زيد ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم اذا تقرر ذلك فقول الشارح فهما ثبوت أمر ونفيه يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض فى المفردات وهو المناسب للمقام لأن الكلام فيها ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان فى المفردات أو القضايا بأن يقال قوله ثبوت أمر أى فى نفسه أو لغيره وقوله ونفيه أى فى نفسه أو عن غيره ويكون الشارح قصد زيادة الفائدة بادراج تناقض القضايا وان كان الكلام ليس فيها وزيادة الخير خير فان قلت ان النقيضين المفردين ليس ثبوت الشئ ونفيه بل الشئ الذى أثبت والذى نفى كزيد لا زيد والتناقض الواقع فى القضايا ليس ثبوت المحمول للموضوع ونفى المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر بل القضيتان اللتان أثبت فى احداهما المحمول للموضوع ونفى فى الأخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع قلت فى الكلام حذف مضاف أى النقيضان هما ذاتا ثبوت أمر ونفيه فان قلت هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما اذا قلت زيد يصلى وعمرو لا يصلى زيد يصلى وزيد لا يقرأ زيد يصلى عند الظهر زيد لا يصلى عند الاصفرار والحال انهما ليسا من النقيضين اذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما قلت لا نسلم ذلك لأن الضمير فى قوله ونفيه يعود على الأمر الثابت وهو اذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن المنفى هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار فالمعنى ثبوت أمر ونفى ذلك الأمر بعينه ان قلت ان التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكة كما فى قولك عمى و بصر وذلك لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة أم لا قلت لا نسلم صدق التعريف على العدم والملكة وذلك لأن المراد بقوله ونفيه أى رفعه باداة النفى فقولنا بصر وعمى لا يصدق عليهما ثبوت أمر ونفيه لأن نفى بصر لا بصر وأما عمى فليس نفيا له وان كان مساويا لنفيه وتعريف العدم والملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف بالملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من نفى البصر عما من شأنه البصر العمى فاطلق النفى وأراد العمى فافهم كذا ذكره الشيخ الملوى (قوله كثبوت الحركة) أى كالحركة الثابتة وقوله ونفيها لو قال وكالحركة المنفية كان أولى (قوله وأما العدم والملكة) اعلم أن الملكة عبارة عن الأمر الوجودى القائم بالشئ كالبصر فانه أمر وجودى قائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذى شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها فقول الشارح عما من شأنه أن يتصف به أى عن المحل الذى شأنه أن يتصف به وقت النفى والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمى للبصر بناء على مذهب الحكماء وعند المتكلمين العمى وصف وجودى قائم بالعين كالبصر وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين واعلم أن المعتبر فى تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفى كون محل العدم قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها فانتفاء اللحية عن الكوسج أى من جاء آوان انبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة لأنه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها بخلاف انتفاء اللحية عن الأمرد كابن عشر سنين فانه ليس من قبيل عدم الملكة لأنه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه وان كان قابلا لها بحسب الشخص وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن المرأة لانها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص وان قبلتها بحسب النوع وهو الانسان وكذا نفيها عن الفرس لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وان قبلتها بحسب جنسها القريب وهو الحيوان وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن الشجر لانه لا يقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وان قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم نام وكذا ليس منه نفى اللحية أى انتفاؤها عن الحائط لانها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وان قبلتها بحسب

كثبوت الحركة ونفيها وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمى مثلا فالبصر وجودى وهى الملكة والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف به بالبصر ولهذا لا يقال فى الحائط أعمى

جنسها

جنسها وهو مطلق جسم وكذا ليس من قبيل عدم الملكة اثبات العمى للأكمه أو العقرب لأن الاول انما يقبل البصر بحسب النوع والثانى انما يقبله بحسب الجنس القريب وكذا ليس منه انتفاء الحركة الارادية عن الجبل لأنه انما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم (قوله لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) أى بحسب الوقت وكذا لا يقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وان قبل الاتصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم (قوله عادة) أى فى العادة المستمرة والا فيجوز أن يتصف به خرقا للعادة (قوله وبهذا) أى بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه أن يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة والنقيضين (قوله مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين والجواب أن قوله النقيضان لا يتقيدان بذلك أى بالشأنية المذكورة بل يتقيدان بعدمها فظهر التباين والحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أى كون المحل الذى نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضان ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفى يشترط فى كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت (قوله فهما المعنيان) هذا يشعر بانه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى (قوله الوجوديان) أى اللذان يمكن رؤيتهما هذا وصف كاشف اذ صفة المعنى لا تكون الا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتا ولو كان عدميا وخرج به النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أى بينهما الخلاف الغائى وفسره الشارح بالتنافى بأن لا يجتمعا فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بغاية التنافى كالبياض مع السواد أما البياض والصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان فالتنافى مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال وهذا أصل حقيقة التضاد وان كان ماقاله الشارح مشهورا وعلى هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة (قوله ولا تتوقف عقلية أحدهما) أى ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر أى تصوره وخرج بهذا القيد المتضايفان ان قلت انهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما والمتضايفين ليسا بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للاتيان بقوله ولا يتوقف الخ لاخراج المتضايفين أجيب بأنهما وان كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودى ما ليس عدميا أى كما يأتى فى المتضايفين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لاخراجهما كذا قرر شيخنا وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين فى الخارج فقط أو فى الذهن فقط أو فيهما فلذا احتاج لاخراج المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله ومثالها البياض والسواد) أى فانهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أى اتصاف محل واحد بهما (قوله ومرادنا بغاية الخلاف التنافى بينهما) أى فكأنه قال الأمران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما والمراد باجتماعهما اتصاف المحل الواحد بهما فان قلت ان تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثالين فانهما أمران وجوديان بينهما تناف لانه لا يمكن اجتماعهما ويصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف أى بينهما تناف منسوب لخلافين فخرج المثالان لان بينهما تنافيا منسوبا بالمثالين (قوله من البياض مع الحركة مثلا) أى وكذا كل متخالفين فى الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والأكل والقيام وغير ذلك (قوله اذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض) أى فالخلافان يجوز اجتماعهما أى اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر وأما فيهما بمحل على أن يكون كل منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا فيه خلاف مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به

لأنه ليس من شأنه ان يتصف بالبصر عادة وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفى فى تقابل العدم والملكة مقيد بنفى الملكة عما من شأنه ان يتصف بها وفى النقيضين لا يتقيد بذلك واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر ومثالها البياض والسواد ومرادنا بغاية الخلاف التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلا فانهما أمران وجوديان مختلفان فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التى هى التنافى لصحة اجتماعهما اذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض وأما المتضايفان

الحلاوة والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أولا يجوز فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من ثبوت التضاد وعدمه لشيء واحد وذلك لأن السواد من حيث كونه سوادا يضاد البياض ومن حيث كونه حلاوة لا يضاده فلو كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له وكون الشيء مضاد الشيء وغير مضاد له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين فما أدى له باطل وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا وليس في ذلك اجتماع النقيضين لأن شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا مختلفة وذلك لأن مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالكون سوادا وعدم مضادته من حيث اتصافه بالكون حلاوة والقول الأول وهو القول بالمنع قول المحققين وطردوا ذلك في الحادث كما مثلنا وفي القديم فيمتنع أن تكون القدرة مثلا علما وذلك لأن القدرة خاصيتها التأثير في متعلقها والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به فلو كانت القدرة علما لكانت بالخاصية الاولى تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم أن القدرة مضادة للعجز غير متضادة له وهذا باطل لأنه اجتماع النقيضين فما أدى اليه باطل (قوله فهما الأمران الوجوديان) خرج النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أي اللذان بينهما تناف أي بحيث لا يمكن اجتماعهما (قوله وتتوقف الخ) خرج الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض (قوله وتتوقف عقلية أحدهما) أي تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر وتصوره (قوله كالابوة) هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبنوة كون الحيوان متولدا عن آخر من نوعه (قوله والمراد بالوجود الخ) أي فهو مجاز وهو يحتاج لقرينة ولم توجد فالأحسن ان يقال ان التعريف مبني على كلام الحكماء من أن الاضافيات موجودة (قوله لا أنهما موجودان في الخارج) أي في خارج الذهن بحيث يمكن رؤيتهما (قوله لا وجود لهما في الخارج عن الذهن) خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى أن الامور النسبية كالاضافيات وغيرها أعراض موجودة دليل ما ذكره المحققون من أنهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أن الاضافيات لو كانت موجودة لكانت حالة في محل وحلولها في المحل اضافي فهو موجود فيكون حالا في محل وحلوله اضافة فيكون موجودا حالا في محل وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فتعين أنها اعتبارات لا قيام لها بمحل فهي ليست من جملة العالم لان العالم عبارة عن الموجودات والأحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه واستدل من قال بوجود الاضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوة زيد وبنوة عمرو وسواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون ذلك وجوديا لا اعتباريا عقليا ورد بأن القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهذا لا يستدعي وجود الفوقية والعمى اذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها * بقي شيء آخر وهو أن تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بين بالمعنى الأخص كالأربعة والزوجية فانه اذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر والجواب أن المتلازمين المذكورين وان كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر الا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما في المتضايفين والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الأربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الابوة والبنوة فان تصور كل واحد منهما متوقف على تصور الآخر (قوله وأهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة) أي الواقعة بين المعاني اذ لا تنافي بين الذوات (قوله اثنين) أي انهم يردون الأقسام الأربعة عند المناطقة الى اثنين لأنهم ليس عندهم ما فيه المنافاة الا اثنان لأنهم يثبتون المثلين فيقولون بالتنافي بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما (قوله ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة فقد سكتوا عن ذكرها استغناء بذكر النقيضين بقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الايجاب والسلب وان اختلف بعد ذلك وليس المراد بادخالهم العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة

فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالابوة والبنوة مثلا والمراد بالوجود في المتضايفين ان كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا أنهما موجودان في الخارج اذ من المعلوم عند المحققين أن الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن وأهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط تنافي الضدين وتنافي النقيضين ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين

من أفراد النقيضين لتباينهما فى الواقع لاختلافهما حكما وصورة لان النقيضين لا يرتفعان والعدم والملكة يرتفعان وذلك لان النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب وان كان معناها انتفاء فالبصر ولا بصر نقيضان والعمى والبصر عدم وملكة وقوله والمتضايفين أى ويجعلون المتضايفين داخلين فى الضدين مرادهم أنهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لا سلب فيهما وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما لان الضدين أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر والمتضايفان أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم * وأنت خبير بان اسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل وذكر بعضهم ان مراد الشارح بقوله ويجعلون العدم والملكة داخلين فى النقيضين أى يجعلونهما من أفراد النقيضين ويطلق عليهما النقيضان فى اصطلاحهم فيعرفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما فهو اصطلاح مخالف لجعل الاقسام أربعة وقد وقع فى كلامهم ان السلب والايجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة وكذا قوله ويجعلون المتضايفين داخلين فى الضدين أى أنهم يجعلون المتضايفين من أفراد الضدين ويعرفون الضدين بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا الضدان أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الاقسام أربعة (قوله ولهذا يقولون الخ) الاشارة راجعة لجعلهم العدم والملكة داخلين فى النقيضين والمتضايفين فى الضدين أى ولاجل هذا الدخول يقولون ان المعلومات أى الامور التى تتعقل وتعلم منحصرة فى أربعة ولم يقولوا منحصرة فى ستة (قوله المثلين) اما بدل من أقسام أو من أربعة وعلى كل فهو مجرور اما بالمضاف على الاول أو بحرف الجر على الثانى على الصحيح ويحتمل أنه منصوب بفعل محذوف تقديره أعنى فهو بدل مقطوع والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام (قوله لان المعلومين) أى من المعانى لا من الذوات (قوله ان امكن اجتماعهما) أى كالبياض والحركة والعلم والقدرة (قوله فان لم يمكن مع ذلك) أى مع عدم امكان اجتماعهما (قوله وان امكن مع ذلك) أى مع عدم امكان اجتماعهما (قوله نخرج من هذا أن القسم الاول الخ) أورد عليه أنه لم يخرج منه أن الخلافين يرتفعان لانه لم يتعرض لارتفاعهما فيه وانما تعرض فيه لعدم اجتماعهما الا أن يقال قوله وهما يجتمعان ويرتفعان الخ كلام مستأنف (قوله كالكلام والقعود) أى فانهما يرتفعان اذا كان المحل قائما ساكتا (قوله والثانى النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم فى النقيضين فاقتضى أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان أى لا يصدقان ولا يكذبان وهذا مشكل لانهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين فى النقيضين وحاصل الجواب ما تقدم أن المراد بدخولها تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لان العدم والملكة والنقيضين اشتركا فى أن كلا منهما ثبوت أمر ونفيه وان اختلفا فى شىء آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهى أنهما يكذبان لعدم الموضوع فرجعت المخالفة فى عدها أربعة أو اثنين لامر لفظى لا طائل تحته بل مضر لا يهامه خلاف المقصود والحاصل أن كلا من المناطقة والاصوليين معترف بثبوت العدم والملكة فى نفس الامر وانما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص والاصوليين يستغنون بتعريف النقيضين لقربهما (قوله والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما فى

ولهذا يقولون المعلومات منحصرة فى أربعة أقسام المثلين والضدين والخلافين والنقيضين لان المعلومين ان أمكن اجتماعهما فهما الخلافان والا فان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان وان أمكن مع ذلك ارتفاعهما فاما أن يختلفا فى الحقيقة أولا الاول الضدان والثانى المثلان نخرج من هذا أن القسم الاول من هذه الاقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود لزيد والثانى النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما لا يجتمعان وقد يرتفعان

لعدم محلهما الذى هو الجرم والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض واحتج أصحابنا على ان المثلين لايجتمعان بأن المحل لوقبل المثلين لزم أن يقبل الضدين فان القابل للشىء لايخلو عنه أوعن مثله أوضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما فى المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال (ص) وهى العدم والحدوث وطرو العدم (ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة على حسب ترتيب العشرين الواجبة فذكر ما ينافى الصفة الاولى ثم ماينافى الثانية وهكذا على ذلك الترتيب الى آخرها فالعدم نقيض الصفة الاولى هى الوجود والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطرو العدم ويسمى الفناء هو نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء

الحقيقة لاجل اخراج المثلين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله لعدم محلهما) انما قيد ارتفاعهما بعدم محلهما لانه لاواسطة بين الحركة والسكون اذ لايخلو الجرم عنهما مادام موجودا والضدان اذا كان لاواسطة بينهما فان ارتفاعهما انما يكون بعدم محلهما وأما اذا كان هناك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فانهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسائط كالحمرة والصفرة (قوله والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما فى الحقيقة لاجل اخراج الضدين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله واحتج بعض أصحابنا) فيه اشارة الى خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين والحاصل أن أهل السنة يقولون المثلان لايجتمعان واحتجوا بما ذكر الشارح وقالت المعتزلة المثلان يجتمعان وتمسكوا بأن شدة السواد للجسم من اجتماع سوادين فاكثر فالثوب المصبوغ يزداد سوادا باعادته للقدر وما ذاك الا باجتماع المثلين وهما السودان ورد بأن الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة فالسواد الاول ذهب وخلفه سواد أقوى منه (قوله بأن المحل لوقبل المثلين الخ) حاصله قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه وتقريره لوقبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل فبطل المقدم ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها ولما كانت الملازمة فى الشرطية خفية بينها بقوله فان القابل (قوله فان القابل للشىء الخ) حاصله أن الجرم اذا قبل البياض القائم به فاما أن يقوم به ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أوضده كسواد أوحمرة والثلاثة لاتجتمع ولا اثنان منها بل متى حل واحد منها لم يحل غيره (قوله فيخلفه ضده) أى فيخلف ذلك المثل المنتفى ضده وقد يقال هذا فى حيز المنع لانه لايجوز أن يخلو المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لان وجود المثل الثانى مانع من وجود المثل والضد لشغله المحل على أن ذلك الضد الذى خلف المثل المنتفى ضد لذلك المثل المنتفى لا ضد للمثل الباقى فلم يلزم اجتماع الضدين قال الشيخ الملوى وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل اذا قبل عرضا مافلا يخلو من القبول له أومثله أوضده وحينئذ فعلى تقدير لوقبل المحل مثلين وانتفى أحد المثلين عن المحل قبل المحل ضد ذلك المنتفى للقاعدة ولامعنى لقبوله ذلك الا جواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين اذ ضد أحد المثلين ضد للآخر لصدق التعريف عليه واعلم أنه على القول باتحاد علم الحادث وان تعدد متعلقه لايرد اشكال وهذا القول اعتمده اللقانى والذى اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم وعليه فيقال ان تلك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هى متخالفة فسواء تماثل متعلقها كالعلم ببياضين أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لامن اجتماع الامثال كذا ذكر بعضهم وذكر الشيخ الملوى أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لابد من القول باجتماع المثلين أوالقول بان كل علم قام بجوهر فرد لأنها مجتمعة فى جوهر واحد (قوله وهى العدم والحدوث الخ) اعلم ان ما كان من الصفات الواجبة دليله عقلى كان ضده من المستحيلات دليله عقلى وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعى فضده من المستحيلات دليله كذلك (قوله ثم ماينافى الخ) ثم هنا لمجرد الترتيب (قوله فالعدم نقيض الصفه الاولى وهى الوجود) فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لان نقيض الوجود لاوجود وهو يصدق بالعدم وبالثبوت هذا على القول بثبوت الاحوال وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل اما مساو لنقيضه أوأخص منه وأجيب بأن المراد بقوله نقيض الصفة الاولى أى مناف لها وكذا يقال فى قوله والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطرو العدم نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء لان الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه لان نقيض القدم لاقدم وهو يصدق بالحدوث أى الوجود بعد عدم وبالأعدام الازلية ولان طرو العدم مساو لنقيض

البقاء

البقاء وهو لا بقاء (قوله واستحالة العدم الخ) القصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث وطرو العدم على العدم ليس من عطف المباين وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل اما من عطف الخاص على العام أو من عطف اللازم على الملزوم ولاجل أن القصد ماذكر عبر الشارح بالفاء المؤذنة بالسببية بقوله فيما يأتى فعطف الخ (قوله تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طرو العدم عبارة عن العدم الطارئ وهو جزء من مطلق العدم وكذا الحدوث الذى هو الوجود بعد عدم جزء من جزئيات مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له أى للحدوث ومن المعلوم أنه اذا انتفى الكلى انتفت جزئياته (قوله لم يتصور) أى العدم أى لم يصدق العقل بحصول العدم سابقا ولا لاحقا والاولى حذف هذا لانه لا حاجة له وكان يقول لان نفى العدم المطلق يلزمه نفى جزئياته التى هى أعدام مقيدة (قوله وبهذا) أى بما تقدم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف الخ وذلك أن استحالة العدم وامتناعه مساو يةلوجوب الوجود اذ كل ماوجب وجوده استحال عدمه و بالعكس لان الحق نفى الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء واذا ثبت التساوى بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوى فى بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ماعطف عليه واستحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء (قوله أن وجوب الوجود الخ) أى لان الوجود اذا كان واجبا أى لا يقبل الانتفاء بحال أى لا سابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لان القدم نفى العدم السابق والبقاء نفى العدم اللاحق (قوله فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم) فيه بحث من وجوه أولها أن مقتضى قوله سابقا واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه وقوله بعده وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء اذا لملتفت له فى العطف اللزوم لا العموم والخصوص ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضى أنه كلى له جزئيات من جملتها القدم والبقاء وهو لا يصح لانهما سلبيان والوجود غير سلبى لانه اما عين الذات أو حال واجبة للذات وكيف يصح أن يكون السلبى من أفراد الوجودى ثالثها ان مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام لان اللازم اما مساو لملزومه أو أعم منه والمطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لا من عطف الخاص على العام وأجيب بأن مراد الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أى باعتبار وصفهما بالوجوب وقوله على الوجود أى بهذا الاعتبار وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لما كان جزئيا ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لما كان كليا ولاشك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولا لاحقا متحمل لفردين القدم والبقاء وكل منهما متحمل لفرد واحد بيان ذلك أن وجوب الوجود فى قوة قضية كلية قائلة لا ينفى وجوده بحال والقدم فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم سابق والبقاء كذلك فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم لاحق وهما من أفراد الكلية الأولى لان ما لا ينفى وجوده بحال صادق على لاعدم سابق وعلى لاعدم لاحق ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فقول الشارح من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم أو للتخيير أى انك مخير ان شئت جعلت العطف من عطف الخاص على العام نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم نظرا الى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها فى الكلية وقلة أفرادها و بين كونها لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية (قوله كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا) تشبيه فى مجموع الامرين أعنى كونه عطف خاص على عام أو لازم على ملزوم وقوله كعطف الحدوث

واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه جل وعزوهما الحدوث وطرو العدم لأن العدم اذا كان مستحيلا فى حقه تعالى لم يتصور لا سابقا ولا لاحقا وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له جل وعز يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا وانما لم يكتف بالاول فى الموضعين لان المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل لأنه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص و بالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير منها

وطروالعدم على العدم أى باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير الى ذلك كلام الشارح فى حله و بيان ذلك أن استحالة العدم فى قوة قضية كلية قائلة لاعدم يجوز فى حقه تعالى بحال لاسابقا ولا لاحقا والحدوث فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم سابق عليه وطرو العدم فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم لاحق له وهما من أفراد الأولى ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفى فى القضية الكلية صدقه فى الجزئية التى هى من أفرادها فان شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم لانه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولامنافاة بين كون الشىء خاصا و بين كونه لازما الان عطف الجزئية يجتمع فيه البابان لان كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها فى الكلية وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلى للجزئى واعلم أن طرو العدم ظاهر فيه الخصوص لانه من أفراد مطلق العدم وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم ان فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم وأما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر (قوله لخفاء اللوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم (قوله وعسر ادخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام (قوله وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الخاء والطاء فى الأصل الاشراف على الهلاك والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه وانما قال فى هذا العلم للاشارة الى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد اذ غايته أن يكون عاصيا بجهل مايجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله ومايستحيل عليه فانه كفر ولذا وصف الخطر فى هذا العلم بالعظيم (قوله والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء و بالجر عطف على مزيد أو على الايضاح (قوله بيواقيت الايمان) من اضافة المشبه به للمشبه أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الايمان الكامل واثبات التحلى ترشيح (قوله سواء الطريق) أى الطريق السواء أى المستقيم والمراد به الدين الحق (قوله والمماثلة للحوادث) هو مساو لنقيض المخالفة للحوادث فالتقابل بينهما من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه لان نقيض مخالفة لامخالفة و يساويه المماثلة فلا يجتمعان ولا يرتفعان وقال للحوادث ولم يقل للممكنات التى هى أعم لانه لايتوهم مماثلته تعالى للمعدوم الداخل تحت الممكن لانه تقدم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود ولابد من للمماثلين من الاشتراك فى جميع الصفات فاذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما انتفت المماثلة ثم لايخفى أن المصنف ذكر فيما تقدم فى الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لايماثل شيئا منها فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال فالمماثلة المستحيلة على هذا التفصيل امافى الذات واما فى الصفات واما فى الافعال فأشار للمماثلة فى الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون فى جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الأفعال بقوله أو يتصف بالاغراض فى الافعال والأحكام فأنواع المماثلة عشرة واذا علمت هذا تعلم أن الاولى للمصنف أن يقدم قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث لان قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر من جملة ماتحصل به المماثلة فى الذات وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو اشارة لمماثلة الحوادث فى الصفات (قوله بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة فى الاجرام والاعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث فى مماثلتهما فلذا قال بأن يكون جرما أو عرضا أى وتحصل المماثلة للحوادث فى الذات بسبب كونه جرما و بسبب كونه عرضا الخ فذكر المصنف أولا استحالة مماثلته لواحد منهم ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كما استحالت الجرمية والعرضية هذا وكان الاولى حذف قوله أو يكون عرضا لان الكلام فى استحالة مماثلة ذاته تعالى لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى فى أن كلا

لخفاء اللوازم وعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم فينبغى الاعتناء فيه بمزيد الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الايمان و بالله سبحانه التوفيق وهو الهادى من يشاء بمحض فضله الى سواء الطريق (ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما

قائم بنفسه تأمل (قوله أى تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التى لا يعقل بدونها وهو التحيز فهو تفسير باللازم ويقع فى كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة التحيز والمتحيز والحيز فالمتحيز الجرم والتحيز أخذه قدر ذاته من الفراغ والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ وانما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لأنه أعم منهما اذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أولا والجوهر هو الذى لم يتركب بأن بلغ فى الدقة الى حد لا يقبل معه القسمة عقلا والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر فلو قال بأن يكون جسما لاقتضى أن مماثلته للحوادث انما تكون بكونه مركبا فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلا ولو قال بان يكون جوهرا لاقتضى أنه انما يكون مماثلا بسبب كونه جوهرا فلو كان مركبا لا يكون مماثلا فعبر بالجرم الصادق بكل منهما (قوله من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدرا أى تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كائنا من الفراغ فذات الله ليست كذوات الحوادث تأخذ قدرا من الفراغ ولا يعلم الله الا الله (قوله يقوم بالجرم) على حذف أى التفسيرية لأن هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لأن من صفات نفسه أن يقوم بمحل ويستحيل قيامه بنفسه فجملة يقوم بالجرم جارية مجرى التفسير للعرض وليس نعتا للعرض بناء على القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات لأن الصفات قيود للموصوفات فى الأصل فتوهم أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك وانما عبر بالعرض لأنه أخص من الصفة فكل عرض صفة ولا عكس بدليل أنه يقال صفات الله لا اعراضه فالعرض لا يكون الا حادثا والصفة قد تكون حادثة اذا كانت لحادث وقد تكون قديمة اذا كانت لقديم (قوله أو يكون فى جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه لأن الحلول فى الجهات لا يعلم الا للجرم فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالى ذكر استحالة لوازمها بقوله أو يكون الخ (قوله أوله هو جهة) أتى بضمير الفصل لئلا يتوهم ان ضمير له للجرم وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بان يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لأن الجهات الست من عوارض الجسم ففوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها قال فى شرح الوسطى وعندنا جرم ليس فى جهة ولا له جهة وهو كرة العالم اذ لو كانت كذلك لزم عدم تناهى الاجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله هو جهة وهو الانسان فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك بالنظر للعاقل فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلى فيه واذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف فى محلها اذا علمت هذا تعلم أن قوله أوله هو جهة عطف على ماقبله من عطف الخاص على العام اذ كل من له جهة من الأجرام فهو فى جهة لغيره وليس كل من هو فى جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل (قوله أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحلول فى المكان لا على الدوام بان يكون فوق العرش أو فى السماء والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذى يحل فيه الجرم فهو موهوم وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذى يماسه الجسم فان أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغنى عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ سواء تقيد به أم لا فالأولى أن يراد به السطح الذى يماسه الجسم (قوله أو زمان) وذلك لأن المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما الا ما كان حادثا والمولى قديم وكيف يتقيد القديم بالحادث والتقييد بالزمان بان يكون وجوده مقارنا لزمان واعلم أن التقييد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجهة فانها انما تكون للجرم دون العرض وأما التقييد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم

أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان

أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأغراض فى الأفعال والأحكام (ش) المثلان هما الأمران المتساويان فى جميع صفات النفس وهى التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويان فى بعض صفات النفس أو فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا مثلين فزيد مثلا انما يماثله من ساواه فى جميع صفاته النفسية وهى كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أى مفكرة بالقوة أما ما ساواه فى بعضها كالفرس الذى ساواه فى مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له وكذا ما ساواه فى الصفات العرضيات كالبياض الذى ساواه فى الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك فليس أيضا مثلا له فاذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم أن العالم كله منحصر فى الاجرام والأعراض

بمتجدد معلوم كقولك سيجىء زيد عند طلوع الشمس فمجىء زيد موهوم وطلوع الشمس معلوم واقترانهما هو الزمان فهو نسبة بين متناسبين والمتناسبان حادثان والنسبة التى بينهما التى هى الزمان حادثة كذلك بمعنى متجددة بعد عدم (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى لأن اتصافه بها يقتضى حدوثه لأن من اتصف بالحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة ونحوهما (قوله أو يتصف بالصغر) يعنى قلة الأجزاء والكبر كثرتها فليس المولى قليل الأجزاء كالآدمى الصغير ولا كثير الأجزاء كالآدمى الطويل العريض وأما استحالة اتصافه بطول العمر أو قصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقييده بالزمان وانما استحال اتصافه بالصغر والكبر لأنه لو اتصف بهما لكان جرما لكن التالى باطل (قوله أو يتصف بالاغراض فى الأفعال) أى كايجاد العالم ورزقه والأحكام جمع حكم كايجاب الصلاة فالأحكام مباينة للأفعال والأغراض جمع غرض وهى المصلحة الباعثة على حكم أو فعل وانما استحال عليه أن يكون فعله أو حكمه لغرض لأن المصلحة ان كانت ترجع اليه لزم اتصافه بالحوادث اذ لا تحصل له المصلحة الا بعد الفعل أو الحكم الحادثين وقدمر استحالة اتصافه بالحوادث وان كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه فى ايصال المنفعة لخلقه الى واسطة واحتياجه باطل (قوله وهى) أى صفات النفس وقوله التى لا تتقرر أى الصفات التى لا تتقرر حقيقة الذات أى ماهيتها بدونها ومراده التقرر ذهنا بمعنى التعقل والتقرر خارجا بمعنى التحقق فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق فى الخارج بدونها فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية ولا توجد فى الخارج بدونهما وأورد على هذا التعريف أنه صادق على اللازم الذهنى كالزوجية بالنسبة للأربعة فان الأربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التى لا تتقرر الذات بدونها أى الصفة الذاتية التى لا تتقرر الذات الخ لكونها جزءا من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجية فانها وان توقف تقرر الأربعة عليها لكنها ليست جزءا من حقيقتها وانما هى خارجة عنها أعم منها ثم ان ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلة فى الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هى الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فان هذا يقتضى أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والامكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للأعراض الخ والتحقيق ما سبق كما فى المقاصد (قوله وهى كونه حيوانا) فيه تسمح والاولى وهى الحيوان أعنى الجسم النامى (قوله أى مفكرة بالقوة) أى القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المفكرة بالفعل ودفع بهذا التفسير ما يتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان (قوله وكذا ما ساواه فى الصفات العرضيات) أى الخارجة عن الذات وان كانت لازمة لها واعلم أن ما ذكره من أن المماثل لزيد هو من ساواه فى الحيوانية والناطقية التى هى جميع أوصافه الذاتية وأن حقيقة الانسان والفرس متغايران لعدم تساويهما فى جميع الذاتيات انما يأتى على مذهب الفلاسفة والمناطقة من أن حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الأنواع لاختلافها بالفصول وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة فى الماهية وانها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختلف الا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهى عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسخ الانسان قردا ونحوه والافلا يجوز تبدل الحقائق واختلاف الأجناس كأن يصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا أو الحركة سكونا أو اللون طعما ونحو ذلك (قوله منحصر فى الاجرام والاعراض) ما مشى عليه من حصر العالم فى شيئين مذهب جمهور أهل السنة وأثبت الفلاسفة والغزالى قسما آخر غير الاجرام والأعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز

وهى المعانى التى تقوم بالأجرام ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز أى أخذه قدرا من الفراغ بحيث يجوز أن يسكن فى ذلك القدر أو يتحرك عنه ومن صفات نفسه قبوله للاعراض أى للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان وأغراض ونحو ذلك ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات و ببعض الامكنة وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا جل وعز فيلزم أن لا يكون تعالى جرما وأما العرض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم ومن صفات نفسه وجوب العدم له فى الزمان الثانى

وسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية وذلك كالعقول العشرة والنفوس التى هى الارواح وكالملائكة على ماقال الغزالى (قوله وهى) أى الأعراض المعانى ان أراد بها ماقابل الذات بدليل قوله التى تقوم بالاجرام فيشمل الاحوال كالمعنوية على القول بثبوت الاحوال لكن فيه أن الاحوال لايقال لها أعراض حقيقة لأن حقيقة العرض الوصف الوجودى القائم بموجود الاأن يقال انه تفسير مراد وان أراد المعانى اصطلاحا وهى الاوصاف الوجودية التى يمكن رؤيتها فلايشملها والحاصل أنه على القول بثبوت الاحوال فالاحوال من جملة العالم وأما على القول بنفيها فالعالم الاجرام والصفات الوجودية فقط وعلى كل فالأمور الاعتبارية ليست من العالم (قوله ولاشك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جعله التحيز صفة نفسية للجرم انما يظهر على ماتقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هى الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها الاعلى ماذكره هنا من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلة فى حقيقة الشىء وكذا يقال فى قبول الجرم للاعراض ومابعده (قوله واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان ففى عدهما من الاعراض نظر (قوله وأغراض) بالغين المعجمة لابالمهملة جمع غرض بفتح الراء والا كان تبيينا للشىء بنفسه لأن قوله من حركة وسكون وماعطف عليه تبيين للاعراض اللهم الاأن يقال انه بالعين المهملة جمع عرض بسكون الراء وهو ماقابل الطول (قوله ونحو ذلك) أى كالصغر والكبر وكالمقدار من طول وعرض وعمق وكالشم والذوق واللمس (قوله التخصيص ببعض الجهات و ببعض الامكنة) أى ان من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشىء و ببعض أمكنة يحصل فيها فقوله ومن صفاته النفسية أى من لوازمه وان كان التخصيص قائما بغيره وليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به لأن كون المولى يخصصه ليس قائما الا ان يقال المراد بتخصيصه كونه مخصصا بماذكر فالتخصيص مصدر المبنى للمفعول ثم ان كون التخصيص ببعض الجهات و ببعض الامكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر اذ لو كان كذلك لزم تساوى الاجرام فى ذلك لتحقق المماثلة بينها وذلك لايصح لأن كرة العالم من جملة الاجرام وليست فى جهة ولا مكان والالزم التسلسل وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أى ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجرى فى التحيز فتأمل واعلم أن المكان على مذهب المتكلمين قد يتحد مع الجهة ذاتا و يختلفان اعتبارا فاذا حللت فى فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد وما قلناه من أن كرة العالم ليست فى مكان بناء على أن المكان هو الفراغ أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم فى مكان لأن كل جزء مكان لما يليه والبعض مكان للبعض واذا كان كل جزء مكانا كان المجموع فى مكان كذا قيل و يرد عليه الجزء الاسفل (قوله قيامه بالجرم) أى فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك (قوله ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أى فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه أنه بمجرد ايجاد الله له ينعدم بنفسه بدون معدم وقدرة المولى انما تؤثر فى وجوده وأما عدمه فمن لوازمه فلا يحتاج الى تعلق القدرة به وهذا مامشى عليه الشارح وهو مذهب الاشعرى ومن تبعه واستدلوا على امتناع بقاء الاعراض بأن البقاء صفة للذات الباقى فلو بقى العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ورد بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودى والبقاء وصف سلبى فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض والحق أن العرض ماعدا الاصوات يبقى زمانين وأن البياض القائم بالجرم فى هذا الزمان هو البياض الذى كان قائما به فى الزمن الماضى بعينه وأن اعدام العرض بالقدرة فهى تؤثر فى وجوده وعدمه واحتج القائلون بجواز بقاء الاعراض بأنها وجدت فى الزمان الأول بعد عدمها فهى

لوجوده بحيث لا يبقى أصلا وهذا كله مستحيل على مولانا جل وعز فليس اذا بعرض لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق ويجب له جل وعز القدم والبقاء فلا يقبل العدم أصلا وبالجملة فكل ماسوى مولانا جل وعز يلزمه الحدوث والافتقار الى المخصص ومولانا جل وعز يجب له الوجود والغنى المطلق فيلزم اذا أن يكون تبارك وتعالى مباينا لكل ما سواه أيا كان ذلك الغير جرما أوعرضا أوغيرهما ان قدر أن فى العالم ماليس بجرم ولاعرض اذ على تقدير وجود هذا القسم فى العالم فهو حادث بدليل الاجماع كما أن القسمين الأولين حادثان بدليل العقل

تكنه والامكان ليس من عوارض الماهية والا جاز انقلاب الممكن ممتنعا وهو باطل بل هو من لوازمها فتكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها فى جيع الازمنة (بقى شىء آخر) وهو أن جعل وجوب العدم له صفة نفسية فيه نظر لأن الوصف النفسى ثبوتى وعدم البقاء سلبى ويمكن أن يجاب بأن الشارح تسامح باطلاق صفة النفس على الحكم واللازم فكأنه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له الخ (قوله لوجوده) أى فى الزمن الثانى بالنسبة لوجوده (قوله بحيث لايبقى أصلا) أى بجميع أنواعه وقيل يبقى بجميع أنواعه وقيل تبقى الألوان والطعوم والروائح وقيل بالوقف قاله يس (قوله وعبارة لايبقى أصلا الخ) من هنا لقوله ثلاثة أزمنة ساقط من النسخ فهو حاشية ألحقها بعض الكتبة بالأصل ٧ (قوله وهذا) أى ماذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود (قوله لأنه تعالى يجب قيامه الخ) الأولى ولأنه لأن هذا اشارة الى دليل ثان على أنه ليس بعرض وهو من الشكل الثانى وهو البارى لايقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولى ليس بعرض ولما كانت الصغرى نظرية استدل عليها بقوله لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتيا على التفسير الذى قد عرفته وهو استغناؤه غنى مطلقا فكأنه قال لأنه تعالى يجب استغناؤه غنى مطلقا ويجب له القدم والبقاء (قوله وبالجملة الخ) لما أثبت أنه تعالى ليس بجرم على حدته وأثبت أنه ليس بعرض على حدته أشار لدليل ثان على أنه تعالى ليس بجرم ولاعرض وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار والمولى يلزمه الغنى المطلق فقد تنافت اللوازم وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات فتركب قياسا من الشكل الثانى وتقول البارى يجب له الغنى المطلق ولاشىء من الاجرام والأعراض يجب له الغنى المطلق ينتج البارى سبحانه وتعالى ليس بجرم ولاعرض (قوله فكل ماسوى الخ) ليست الصفات الذاتية من السوى لأنها ليست عينا ولاغيرا فلاتدخل فيه هنا ولافى قوله مباينا لكل ماسواه ولافى الغير فى قوله أوغيرهما (قوله أوغيرهما) أى وهو المجردات وهى عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تكون حالة فى فراغ ولاعرض حتى تكون قائمة بغيرها وهذا القسم أثبته بعضهم وجعل منه الأرواح والملائكة كما مر فقد شارك هذا القسم البارى فى كونه ليس جرما ولاعرضا لكن خالفه فى كونه حادثا والبارى قديم وبعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال العالم اما جواهر أوأعراض فقط فعلى نفيه فالأمر ظاهر وأما على القول بثبوته فنقول ان حدوث الأجرام والاعراض قد علم من الدليل العقلى وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعى ولايقال ان فيه دورا لانا انما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالاعراض والاجرام على ثبوت البارى وعلى صدق الرسل فلما تقرر ثبوت البارى وصدق الرسل بحدوث الاجرام والأعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع واعلم أنه لايلزم فى اعتقاد ثبوت هذا القسم ضرر فى العقيدة فاعتقاد أن الملائكة ليست أجساما ولاأعراضا ولاحالة فى فراغ غير مضر فى العقيدة وذكر فى شرح الوسطى مانصه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون الها لما يأتى من برهان وجوب الوحدانية له تعالى واذا لم يكن الها فقد دلت السنة والاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن كل ماسواه حادث وثبوت هذا الزائد لايتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه اه وأشار بالسنة لما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شىء معه (قوله بدليل الاجماع) الاضافة بيانية أى فقد أجمعت الأمة على أن المجردات حادثة والاجماع لابد من استناده لدليل سمعى وان لم نطلع عليه والدليل السمعى الذى استند له الاجماع هنا قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شىء معه (قوله بدليل العقل) وهو أن الأعراض متغيرة وكل متغير حادث فالأعراض حادثة ثم تقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة واللازم

(٧) هكذا هذه القولة بالنسخ التى بأيدينا وليست بالشارح ولا لها معنى فليتأمل اه مصححه

للحادث

و بهما يتوصل الى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام حتى صح لنا أن نستدل بالنقل عنهم على حدوث ذلك القسم المقدور اذ لا يصلح للألوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية والاجماع على حدوث كل ماسوى الاله الحق تبارك وتعالى فقد استبان لك أن لا مثل له جل وعز أصلا لان التباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات و بالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص (ش) قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه وأنه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص أى ليس هو تعالى معنى من المعانى أى الاشياء التى ليست بذوات فيحتاج الى محل أى ذوات يقوم بها وليس جل وعز أيضا بجائز العدم فيحتاج الى المخصص أى الفاعل الذى يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه بل هو جل وعز واجب القدم والبقاء لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلا فهو المنفرد بالغنى المطلق وحده تبارك وتعالى (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته

للحادث حادث فالأجرام حادثة هـذا هو الدليل العقلى (قوله وبهما) أى بالأجرام والأعراض أى بحدوثهما (قوله ومعرفة رسله الخ) بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية (قوله حتى صح لنا الخ) أى فاذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الأجرام والأعراض صح لنا الخ ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت والدليل هو الاجماع المستند للدليل السمعى فقوله بالنقل أى الذى هو مستند الاجماع (قوله اذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون الها بدليل الوحدانية واذا لم يكن الها فنقول انه حادث لانه قد دل الاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن ماسواه حادث (قوله والاجماع الخ) بالجر عطفا على برهان الوحدانية أى وبدليل الاجماع على حدوث كل ماسواه و يحتمل العطف على النقل أى وحتى صح لنا أن نستدل بالاجماع و يصح رفعه بالابتداء وقوله على حدوث خبره والجملة مستأنفة مرتبطة بشىء مقدر يدل عليه السياق والاصل اذ لا يصح أن يكون الها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قدم لما غير اله للاجماع الخ وهذا الاحتمال أحسن لانه أوفق بعبارة الوسطى (قوله فقد استبان لك) أى تبين لك من قوله و بالجملة الخ (قوله لان التباين فى اللوازم الخ) تقدم أن لازم المولى الغنى المطلق ولازم ماسواه الافتقار وقد تقدم أن الشكل الثانى مبنى على أن تنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فنقول المولى يجب له الغنى المطلق ولا شىء من الاعراض والاجرام يجب له الغنى المطلق ينتج المولى ليس بجرم ولا عرض (قوله فى اللوازم) أى لازم البارى كالغنى المطلق ولازم الحوادث كالافتقار وقوله الملزومات هى المولى والحوادث (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) فيه أن المناسب لكون الكلام فى عد المستحيلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل و يقول وأن لا يكون قائما بنفسه وأجيب بأنه غير الأسلوب لطول الكلام على المماثلة ولئلا يتوهم أنه من متعلقاتها وأن قوله وأن لا يكون عطف على قوله بأن يكون جرما ولا بد من تقدير الواو مع ما عطفت بعد قوله والمماثلة للحوادث لأجل أن يستوفى المبتدا خبره فى قوله وهى العدم ثم ان المصنف استطرد فغير الأسلوب فيما بعد أيضا الا فى ضد الارادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والارادة فى المتعلق والا فى ضد الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها (قوله أن لا يكون قائما بنفسه) أى عدم القيام بنفسه ومقابلة هذا القيام بالنفس مقابلة النقيضين (قوله بأن يكون صفة) أتى بهذا ردا على بعض النصارى القائل بأن الاله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسى كما سبق والا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها وانما استحال كونه صفة يقوم بمحل لانه لو افتقر لمحل لما كان أولى بالألوهية من المحل الذى افتقر هو اليه (قوله يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة (قوله أو يحتاج الى مخصص) أى مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الأمور أى لانه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن التالى باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالمقدم مثله واذا علمت ذلك تعلم أن هـذه العقيدة وهى عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمنا من وجوب القدم ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط وتقدم ذلك فى الكلام على الواجبات (قوله بل هو جل وعز واجب الوجود الخ) اضراب انتقالى عن قوله وليس بجائز العدم الخ و يكفى فى الاضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا (قوله الرفيعة) أى المرتفعة (قوله العدم أصلا) أى سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها (قوله أن لا يكون واحدا) أى نفى الوحدة وتقابل الوحدة لنفيها تقابل النقيضين (قوله بأن يكون مركبا فى ذاته) يصح أن تكون الباء للتصوير فكأنه قال و يصور نفى الوحدة بكونه مركبا فى ذاته بأن تكون ذاته جزأين فأكثر وأن تكون للسببية فكأنه قال ونفى الوحدة بسبب كونه مركبا فى ذاته وأشار به للكم المتصل فى الذات و وقع به الرد على المجسمة (قوله أو يكون له مماثل فى ذاته) أشار به للكم المنفصل

وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال وكلها واجبة لمولانا جل وعز وحده فوحدانية الذات تنفى التركيب فى ذاته تعالى ووجود ذات أخرى تماثل الذات العلية و بالجملة فوحدانية الذات تنفى التعدد فى حقيقتها متصلا كان أو منفصلا ووحدانية الصفات تنفى التعدد فى حقيقة كل واحدة منها متصلا أيضا كان أو منفصلا فعلم مولانا جل وعز ليس له ثان يماثله لا متصلا أى قائما بالذات العلية ولا منفصلا أى قائما بذات أخرى بل هو تعالى يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد لا عدد له ولا ثانى له أصلا وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز ووحدانية الأفعال تنفى أن يكون ثم اختراع لكل ماسوى مولانا جل وعز فى فعل من الأفعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضرورى الدائم عن ايجاد أثرما ومولانا جل وعز هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة ومايُنسب منها الى غيره عز وجل على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول و بالله سبحانه وتعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه

من

فى الذات وذلك بأن يوجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته فنى بمعنى اللام و يصح بقاؤها على حالها و يراد بالذات الحقيقة أى فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلا فى حقيقته ووقع به الرد على المجوس (قوله أوفى صفاته) أى أو يكون له مماثل فى صفاته بأن يكون هناك ذات حادثة مماثلة له فى صفة من صفاته وأشار بهذا للكم المنفصل فى الصفات ولا يقال هذا ليس داخلا تحت عبارة المصنف لان صفات جمع فلم يحكم الا باستحالة أن يكون هناك من يماثله فى ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله فى صفة أو صفتين لانا نقول اضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد فقوله يستحيل أن يكون له مماثل فى صفاته فى قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل فى أى صفة من صفاته و بقى على المصنف الكم المتصل فى الصفات بأن يكون له صفات متماثلة كقدرتين الخ و يمكن أخذه من قوله بأن يكون مركبا فى ذاته أى تركيبا منظورا فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب فى نفس الذات أو صفاتها كذا قيل وأنت خبير بأنه قد علم مما مر أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كعلمين مثلا كما متصلا فيه تسمح اذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالهما والا لكان الصفات العشرون كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين صفة والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون فى الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر (قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبائعيين والفلاسفة والقدرية (قوله تنفى التركيب) أراد به التركب أو فى الكلام حذف مضاف أى تنفى أثر التركيب (قوله أى قائما بالذات) فى هذا التعبير قلاقة اذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانيا أى زائدا على الآخر تحكم فالاولى أن يقول فيستحيل أن يكون لمولانا علمان أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره و بعد هذا فكلام الشارح يفيد أن المماثلة فى الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها والحق ماقاله فى المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفى الكم المنفصل فى الذات حيث قال أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته فدل على أن الصفة لا يتصور فيها الكم المتصل حقيقة اذ الاتصال فى الصفة والمعنى محال (قوله التى لا نهاية لها) أى فى الواقع وان كان المولى يعلمها تفصيلا (قوله بعلم واحد) أى بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فانه متعدد بتعدد المعلومات على ما اختاره المصنف واختار غيره أن القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قوله لا عدد له) أى لا تعدد فيه فهو نفى للكم المتصل فيه وقوله ولا ثانى له أى بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفى للكم المنفصل فيه (قوله اختراع) أى ايجاد لكل ماسوى الله فى فعل من الأفعال فالمنفى انما هو مشاركة المولى فى ايجاد الأفعال وهذا لا ينافى أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو تعلق قدرة العبد بالمقدور أى مقارنتها فى الوجود للفعل المكسوب فالعبد اذا أراد فعلا خلق فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين فى الوجود فاقترانهما فى الوجود هو الكسب وانما قلنا ان المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل فان القدرة سابقة على الفعل فى التعقل فعلمت من هذا أن القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لا موجود قبله وأن ارادة العبد للفعل سبب فى ايجاد الله الفعل و القدرة معا وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا وقد يطلق الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة وعلمت أن الفعل ينسب لله ايجادا وللعبد كسبا (قوله الضرورى) أى المدرك بالضرورة والبداهة (قوله ومايُنسب منها) أى من الآثار لغيره تعالى كنسبة التأثير للسبب فى قولهم السبب يؤثر بطرفيه وكما فى قوله تعالى فتثير سحابا فقد أسند اثارة السحاب للرياح وقوله تعالى فزادتهم ايمانا فأسند زيادة الايمان للآيات (قوله مؤول) أى بأنه

من قبيل المجاز العقلى حيث أسند الفعل الى سببه وهذا الاينافى أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى (قوله العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها ايجاد ولا اعدام فبينه و بين القدرة تقابل الضدين لأنهما معنيان وجوديان وهذا مذهب الجمهور ووجهوه بما فى الشاهد من أن فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وقال أبو هاشم الجبائى والفخر تبعا للفلاسفة العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا فالعمود لا يقال له عاجز وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم والملكة وعليه فليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينه و بين الممنوع من الفعل أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر ثم انه على القول الثانى لا يتعلق لأنه وصف عدمى وأما على أنه وصف وجودى يضاد القدرة فقال الأشعرى انما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال فالزمن مثلا عاجز عن القعود لا عن القيام أى ان عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود الموجود ولم تتعلق بالقيام المعدوم ورده السعد وغيره بأنه مكابرة لأن العجز على تقدير كونه وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والارادة فتحصل أن الحق أن العجز وجودى و يتعلق بالموجود والمعدوم فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام ولأجل كون العجز يتعلق بالأمرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة (قوله عن ممكن ما) أى عن ممكن أى ممكن كان سواء كان جرما أو عرضا أو غيرهما فقوله ما نعت لممكن مفيد لعمومه ثم ان النسخة التى فيها عن ممكن ما ظاهرة وفى نسخة على ممكن ما واعترضت بأن مادة العجز تتعدى بعن لا بعلى وأجيب عنها بأن على بمعنى عن أو أنه ضمن العجز معنى سلب القدرة وتكون على متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفى من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض والمذهب البصرى من عدم الجواز وارتكاب التضمن فيما ظاهره النيابة بأن يضمن الفعل معنى يليق بالحرف و فى قوله عن ممكن اعلام بأن العجز انما يتعلق بما تتعلق به القدرة وهو الممكنات وحينئذ فلا يوصف المولى بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كولد أو شريك لأن الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقين للعجز (قوله اذ لو اختصت الخ) حاصله أن قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لافتقرت الى مخصص يخصصها بذلك البعض الذى تتعلق به لكن افتقارها الى مخصص محال اذ لو افتقرت الى مخصص لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فما أدى اليه وهو افتقارها لمخصص محال فما أدى اليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذى هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب اذا علمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الأول ومقدم الشرطية من الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المحذوفة وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية فى الثانى وانما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى لأن المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها وما لا يسبقها حادث مثلها ان قلت لا نسلم الملازمة فى قوله لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت الى مخصص لم لا يجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع قلت المانع ان كان مضادا للصفة لزم عدمها وعدم القديم محال وان كان غير مضاد لها فلا أثر ولا يمنع من تعلقها بالجميع وأيضا التعلق نفسى يستحيل أن يمنع منه مانع لأن ما بالذات لا يتخلف والمانع فى حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا لا تعلقها (قوله الواجب للقدرة) أى بالدليل المتقدم (قوله لاستحالة اجتماع الضدين) أى وهما القدرة والعجز ان قلت ان القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشىء غير الشىء الذى تعلق به العجز وهذا لا يوجب اجتماع الضدين قلت العلة

العجز عن ممكن ما (ش) قد عرفت أن قدرته تبارك وتعالى واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات اذ لو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت الى مخصص فتكون حادثة وهو محال على مولانا تبارك وتعالى فلو اتصف تعالى بالعجز عن ممكن ما لانتفى العموم الواجب للقدرة بل و يلزم عليه نفى القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين

في تعلق القدرة بالممكنات الامكان وحينئذ فهي تتعلق بكل شيء ممكن فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة واذا ثبت العجز ارتفعت القدرة والحاصل أن هذا المعجو زعنه ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجو زعنه مقدو رعليه وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها (قوله وايجاد شيء من العالم) عطف على العجز أي و يستحيل عليه العجز وايجاد شيء و في الكلام حذف أو مع ماعطفت أي أو اعدامه يدل عليه ماذكره سابقا من عموم تعلق الارادة وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد الصفات أن يقول وكراهته أي عدم قصده لكنه عبر بما قال اشارة الى أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون ارادته ينافي ارادته العامة التعلق لأن خروج فرد منها ينفي العموم وأحرى خروج جميع العالم عن ارادته ولأجل التصريح بابطال مذهب المعتزلة القائلين إنه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح ككفر الكافر وعصيان العاصي بل هي واقعة بغير ارادة الله تعالى (قوله مع كراهته) الضمير لله والضمير في قوله لوجوده يعود على الشيء أي يستحيل على الله ايجاد شيء مع كراهته تعالى لذلك الشيء (قوله أي عدم ارادته له) انما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لأجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غير جازم لأنها يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أي نهى عنه شرعا كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال ولدفع ما يقال ان الكراهة انما تقابل الارادة اذا كانت بمعنى الميل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا وكرهه والارادة بهذا المعنى انما تكون في حق الحوادث وأما في حق الله فهي بمعنى القصد وهي بهذا المعنى لا تقابلها الكراهة وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الارادة لا بغض الشيء والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم ارادة الشيء و بغض الشيء وعدم الميل له فالاولى هي التي يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشيء واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجه فيجتمعان في كفر المؤمن فان المولى كرهه كراهة عقلية أي لم يرده وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما وتنفرد الكراهة العقلية في ايمان الكافر فان المولى قد كرهه كراهة عقلية أي لم يرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لأنه تعالى نهاه عنه و وقع بارادته فوقوعه بارادته يدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقلية ودل قوله أي عدم ارادته على أن التقابل بين الارادة والكراهة تقابل العدم والملكة لأنه فسر الكراهة بعدم الارادة ان قلت لا يتعين ما ذكر الا لو قال المصنف أي عدم ارادته لما من شأنه أن يراد كما تقدم في تعريف العدم والملكة قلت لما فرض ذلك في العالم الذي هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا لأن شأنه أن يراد لامكانه كذا قيل وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق فكلما صحت فيه الملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم وملكة وليس من شرط ذلك أن يقال في التقابل عدم كذا عما من شأنه كذا لأن كونه من شأنه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق على أن هذا الشرط انما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق (قوله أو مع الذهول أو الغفلة) عطف على قوله مع كراهته أي ايجاده شيئا من الكائنات حال كون ذلك الايجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة قيل ان الذهول أعم من الغفلة وذلك لأنك اذا تركت الشيء الذي تعرفه حتى زال من عندك فان زال من القوة المدركة فقط مع بقائه في الحافظة قيل لذلك الزوال غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشيء من المدركة فقط ولزواله من المدركة والحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما معا فالذهول أعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسيان مباين للغفلة والسهو وقيل ان الغفلة أعم

(ص) وايجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده أي عدم ارادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة

من الذهول فالذهول هو الغيبة عن الشيء بعد سبق شعور به والغفلة أعم فهي الغيبة عن الشيء سبق الشعور به أولا وقيل انهما مترادفان فان قلت الذهول والغفلة ليسا من أضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذي من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار وكذلك الكراهة العقلية قلت ان الارادة في جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما في حق الحوادث ولاشك ان الارادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم والعلم لازم لها والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم وكل ما نافى اللازم نافى الملزوم والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف فشمل ما كان بواسطة كهذا كذا في السكتاني وظاهره أن الذهول والغفلة لا ينافيان الارادة الا بواسطة العلم وفيه نظر بل هما منافيان لها بلا واسطة لأنه لا قصد مع الذهول والغفلة فهما منافيان لها وان كانا أيضا منافيين للعلم ولا منع في منافاة شيء لأشياء فان قلت حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للارادة بسبب منافاتهما العلم اللازم لها كان مقتضاه أن يجعل الجهل وما في معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضداد الارادة أيضا والمصنف لم يجعل ذلك من أضدادها قلت ما ذكرته مسلم لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص الجهل وما في معناه بمنافاة العلم نظرا للغة والشرع وأما الذهول والغفلة فكثير اما يقابلان بالقصد الذي هو الارادة فلذا خصا بمقابلتها (قوله أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذي قبله أي ايجاده شيئا من العالم بالتعليل أي حالة كونه متلبسا بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل أي بسبب كونه علة أو طبيعة فالباء للملابسة أو السببية ان قلت تفسير الكراهة بعدم الارادة يوجب صدقها على الذهول والغفلة والتعليل والطبع اذ الايجاد مع كل واحد من هذه الأربعة غير مراد وحينئذ ففي كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص على العام قلت المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد لأن ادخال الجزئيات تحت الكليات عسر (قوله قد عرفت أن حقيقة الارادة هي القصد الى تخصيص الجائز) أي الأمر الجائز الممكن ببعض ما يجوز عليه وفيه ان الذي قدمه في الارادة انها صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن ولم يعلم مما قدمه أنها القصد على أن القصد ليس له الا تعلق تنجيزي قديم والارادة لها ثلاثة تعلقات كما مر وحينئذ لا يظهر تفسيرها بالقصد (قوله وقد تقرر الخ) حاصله انه قد تقرر ان ارادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات سواء كانت خيرا أو شرا وهذا يستلزم استحالة وقوع شيء من الممكنات ككفر أبي جهل من غير أن يريد المولى وقوع ذلك الممكن وحينئذ فكفر أبي جهل انما وقع بارادته اذ لو وقع بغير ارادته لم تكن ارادته عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق وهذا أي استحالة وقوع كفر أبي جهل بغير ارادته المقتضى وقوعه بارادته ينفي ارادته تعالى لايمانه اذ لو أراد ايمانه مع كونه أراد كفره لزم اجتماع الضدين الايمان والكفر وهو باطل فقول الشارح لو وقوع ذلك الشيء أل فيه للعهد الذكري أي ذلك الشيء المستحيل وقوعه من غير ارادته وقوله وذلك أي استحالة وقوع شيء منها بغير ارادته المقتضي ان وقوع جميع الأشياء بارادته وقوله والا أي والا لو أراد ضد ذلك الواقع لاجتمع الخ هذا حاصل كلامه وفيه نوع مضاربة لأن أول كلامه وهو قوله وذلك ينفي الخ يقتضي أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع استحالة وقوع شيء بغير ارادته وآخر كلامه وهو قوله والا لاجتمع الضدان يقتضي أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع اجتماع الضدين والمعول عليه الأخير و بعد ذلك فاعلم أن للارادة تعلقين أحدهما عام وهو قبولها لأن يتخصص بها كل ممكن خيرا أو شرا والثاني خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التي هو عليها من ثبوت أو عدم وان صح في العقل أن يكون على خلافه والأول هو التعلق الصلوحي والثاني هو التنجيزي اذا تقرر هذا فاعلم

أو بالتعليل أو بالطبع (ش) قد عرفت أن حقيقة الارادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر ان ارادته تعالى عامة التعلق لجميع الممكنات فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير ارادة منه تعالى لو وقوع ذلك الشيء وذلك ينفي ارادته تعالى لضد ذلك الواقع والا لاجتمع الضدان

أن ارادته لشيء على وجه القبول والصلاحية لا ينفي ارادته لضده على وجه القبول والصلاحية والالزام عدم عموم تعلقها وارادته تنجيز الشيء بمعنى تخصيصه وتنجيز ايجاده بالقدرة ينفي ارادته لضد ذلك الواقع فوقوع كفر أبي جهل بارادته ينفي ارادته لايمانه من حيث التعلق التنجيزي لا الصلوحي وحينئذ فعموم التعلق انما هو باعتبار الصلوحي وأما التنجيزي فهو خاص بالواقع وارادة الشيء انما تمنع ارادة ضده بالنسبة للتنجيزي لا للصلوحي فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلوحي وآخره وهو قوله وذلك ينفي الخ ناظر فيه للتنجيزي فاندفع ما يقال ان أول كلامه يعارض آخره لأن مقتضى كون ارادة الشيء تمنع ارادة ضده يقتضي أن الارادة غير عامة التعلق وقد ذكر أولا أنها عامة التعلق فتأمل (قوله وينفي) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا أي كما نفي ارادته لضد الواقع (قوله لانهما منافيان للقصد الخ) أي فلو اتصف بهما ووقع شيء من الممكنات كان واقعا بغير ارادته وقد علمت أن وقوع شيء منها بغير ارادته محال لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات (قوله وينفي) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا أي كما نفي ارادته لضد الواقع واتصافه بالذهول والغفلة (قوله علة لوجود شيء الخ) أي كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم فالفلاسفة يقولون ان المولى كحركة اليد أثر في العالم كتأثيرها في حركة الخاتم (قوله أو مؤثرة فيه بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما في تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه والادوية في الأمراض ونحو ذلك واعلم أن التأثير بالذات ان توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع وان لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتي (قوله وذلك) أي كون الممكن قديما ينافي الخ (قوله لأن القصد الى ايجاد الموجود محال) علة لقوله ينافي وفيه أنه عبث لا محال والمحال انما هو ايجاد الحاصل وقوله اذ هو أي ايجاد الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال ولا يصح عود الضمير للقصد الى ايجاد الموجود لأن هذا ليس من تحصيل الحاصل فان قدر مضاف صح أي من باب طلب تحصيل الحاصل (قوله ولهذا) أي ولاجل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ويحتمل أن الاشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة أي لاجل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مرادا (قوله الملحدة) أي الزائغين عن طريق الصواب (قوله من الفلاسفة) بيان للملحدة أو أن من للتبعيض والأول أنسب بالواقع (قوله انما هو على طريق استناد المعلول الى العلة) أي لأنهم قالوا واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه والواحد من كل وجه انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذي نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الأول ثم ان هذا العقل له جهة امكان من حيث ان الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث انه لا أول له لكون علته كذلك فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم ان العقل الثاني له جهتان أيضا فنشأ عنهما عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والافلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة وأثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة (قوله قالوا بقدم العالم الخ) اعلم أن الفلاسفة يقولون العالم اما مجردات أو ماديات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص الحركة فحادث وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع أي أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بالقدم القدم الزماني لا الذاتي كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتي وزماني والحادث كذلك (قوله ونفوا لعنهم الله جميع الصفات) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل وهو مشكل لأن استناد العالم له تعالى على وجه التعليل انما يقتضي نفي صفتي التأثير أعني القدرة

وينفي اتصافه تعالى بالذهول والغفلة لأنهما منافيان للقصد الذي هو معنى الارادة وينفي أيضا أن تكون الذات العلية علة لوجود شيء من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وذلك ينافي ارادة وجود ذلك الممكن القديم لأن القصد الى ايجاد الموجود محال اذ هو من باب تحصيل الحاصل ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة أهلكهم الله تعالى ان استناد العالم اليه تعالى انما هو على طريق استناد المعلول الى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا لعنهم الله جميع الصفات الواجبة لمولانا جل وعز من القدرة والارادة وغيرها

وذلك كفر صراح والفرق بين الايجاد على طريق العلة والايجاد على طريق الطبع وان كانا مشتركين فى عدم الاختيار أن الايجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع والايجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الأصبع مع الخاتم التى هى فيه مثلا ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار مع الحطب لانه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له وهذا فى حق الحادث أما البارى جل وعز فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالى واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى أما على التعليل فظاهر وأما على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع والا لزم أن لا يوجد الفعل أبدا لان ذلك المانع لا يكون الا قديما

والارادة لنا فانهما الايجاب الذاتى وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لا يستلزم نفيه نعم غير القدرة والارادة مما ليس من صفات التأثير نفوه لهوس آخر وهو أن الشىء يتكثر بتكثر صفاته فلو كان له صفات لزم تكثر القديم والقديم يجب عدم التكثر فيه ويمكن الجواب بأن يقال قوله ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد واعلم أن الذى نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية وأما السلبية فيقولون بها ان قلت هذا الكلام يقتضى أن الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم ان المولى يعلم الكليات ولم يعلم الجزئيات قلت لا مخالفة وذلك لان قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون ان واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج فى تأثيره الى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الاضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك ولا تحتاج لشعور وأما متأخروهم كفلاسفة الاسلام الذين حقنوا دماءهم باظهار الاسلام كابن سينا والفارابى ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير ولان الجزئى تنطبع صورته فى النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا فى مركب والواجب لذاته غير مركب (قوله وذلك) أى نفى الصفات كفر فان قلت المعتزلة ينفون المعانى والراجح عدم كفرهم فالفرق بينهما قلت المعتزلة انما ينفون زيادة المعانى على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهى المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعانى وأحكامها فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون انه عالم بذاته والفلاسفة يقولون انه لا علم له أصلا لا بالذات ولا زائدا عليها وهذه المقالة وهى نفيهم الصفات احدى المقالات الثلاث التى كفرت بها الفلاسفة والثانية نفى المعاد الجسمانى واثبات المعاد الروحانى والثالثة ان النبوة مكتسبة وزاد بعضهم رابعة وهى انكارهم تعلق علم الله بالجزئيات وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الاسلام أو بعده (قوله ولهذا) أى لاجل عدم التوقف فى الاول والتوقف فى الثانى (قوله مع الخاتم) أى مع تحريك الخاتم لحركة الأصبع علة فى حركة الخاتم وهما متقارنتان هذا على ما يقولون ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله ولا يضر تلازمهما عقلا ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلا وكل منهما مخلوق لله (قوله التى هى فيه) نعت للخاتم والضمير الاول للخاتم والثانى للأصبع أى مع الخاتم التى هى أى الخاتم فى الأصبع أو انه نعت للأصبع فالضمير الاول له والثانى للخاتم أى الأصبع التى هى فى الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الاصبع والخاتم والأصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والاصل فى المعنى أن الاصبع فى الخاتم ويقال الخاتم فى الأصبع كما يقال القلنسوة فى الرأس وهو مجاز متعارف (قوله كاحراق النار) الذى يستفاد من كلام السكتانى حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وأن المطبوع هو احراق الحطب أى ان النار المحرقة أثرت فى الحطب الاحراق بذاتها (قوله وهذا) أى الفرق الذى ذكرناه بين الايجاد بالعلة والايجاد بالطبع من التوقف فى الطبيعة وعدمه فى العلة فى حق الحادث ان قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة والا فالفاعل الحقيقى هو الله (قوله لزم قدم الفعل) أى لقدم العلة والطبيعة (قوله فيهما) أى فى حالة ما لو كان فاعلا بالتعليل وحالة ما لو كان فاعلا بالطبع (قوله واقتران الفعل) عطف على قدم الفعل من عطف العلة على المعلول أى لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين اذ كان فاعلا بالعلة أو الطبع (قوله أما على التعليل) أى أما اقتران الفعل بوجوده تعالى على انه علة فى الفعل فظاهر لان الايجاد بالعلة لا يتوقف على شىء أصلا (قوله وأما على الطبع) أى وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلانه لا يصح أن يكون فى الأزل مانع وجودى منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى وانه لما زال المانع وجد الفعل (قوله والا لزم) أى والا لو صح أن يكون فى الأزل مانع منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى لزم أن لا يوجد الفعل أصلا لا فى الأزل ولا فيما لا يزال (قوله لان ذلك المانع الخ) أى لأن

والقديم لاينعدم أبدا ولايصح تأخير الشرط لمايلزم عليه من التسلسل فلهذا قلنا فيما سبق انه يلزم على تقدير التعليل أوالطبع فى حقه تعالى قدم المعلول أوالمطبوع وقدقام البرهان على وجوب الحدوث لكل ماسواه تعالى وعلى وجوب القدم والبقاء له جل وعز فتعين أنه تعالى فاعل بمحض الاختيار وبطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلى ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك وفاعل بالتعليل وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك ولايتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع وفاعل بالطبع وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك ويتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين ولم يوجد منها عند المؤمنين الاواحد وهو الموجد بالاختيار ثم هو

ذلك الذى منع من مقارنة الفعل المطبوع الذى هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا الا اذا كان موجودا مع الطبيعة فى الأزل (قوله والقديم لاينعدم أبدا) وحينئذ بطل القول بأن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لاجل وجود مانع (قوله ولايصح تأخر الشرط) أى ولايصح أن يقال ان الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط فى الأزل فلما حصل الشرط فيما لايزال حصل الفعل والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده فى الأزل (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) يعنى أو عدم القديم وهو المانع ففى كلامه قصور وبيان ذلك انه لوتوقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط فى الأزل فلما وجد الشرط فيما لايزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط فى الأزل اما لمانع أولفقد شرط آخر لايصح أن يكون لمانع لانه حينئذ قديم فلا توجد العوالم الا اذا وجد الشرط ولايوجد الشرط الا اذا زال ذلك المانع فيلزم عدم القديم وان كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لايصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط ثالث وتخلف هذا الشرط الثالث لايصح أن يكون لمانع لماسبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرا فحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولايوجد تأثير الطبيعة الا بوجود الشروط جميعها التى كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لانهاية لها والتسلسل محال فما أدى اليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله فلهذا) أى لأجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أوفقد شرط (قوله بحسب التقدير العقلى) أى لابحسب الواقع اذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار (قوله وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك) أى وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند القدرى لاعند السنى القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة فى الأفعال المقارنة لها ودخل فى الفاعل بالاختيار من يقول ان الفاعل يؤثر بقوة يودعها فى الأسباب من حيث ان موضع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظرا لذى القوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لان الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة امابذاتها أو بقوة فيها والحاصل انه ان اعتبر معطى القوة دخل فى الفاعل المختار وان اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيعة (قوله ولا يتوقف فعله الخ) أى كما يقول الفلسفى فى حركة اليد مع حركة المفتاح فانه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أوالخاتم الكائنين فى اليد عند حركتها مانع (قوله وفاعل بالطبع) أى بطبعه وذلك كما يقول الطبائعى ان النار تؤثر بطبعها وذاتها فى احراق الحطب والأدوية تؤثر بذاتها النفع فى الامراض لكن تأثير النار والادوية فى الاحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفى البلل فى النار ولم يذكروا فى هذا القسم السبب بأن يقولوا ان تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لان السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها اذلو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها (قوله وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدمه من أن الفلاسفة يسندون العالم اليه تعالى على طريق اسناد المعلول الى العلة وقد يجاب بان مراده ان الاقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق فالفاعل من الخلق اما فاعل بالاختيار كالكاتب واما فاعل بالعلة كحركة اليد واما فاعل بالطبع كالنار وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله (قوله ولم يوجد منها) أى من الأقسام الثلاثة (قوله عند المؤمنين) أن سنيهم ومعتزليهم فهم بوافقوناعلى أنه لافاعل الا الموجد

بالاختيار

خاص بواحد وهو مولانا جل وعز اذ لاموجد سواه تبارك وتعالى ومهما جرى لفظ التعليل فى عبارات أهل السنة فليس مرادهم به الا ثبوت التلازم بين أمر وأمر اماعقلا أوشرعا من غير تأثير العلة فى معلولها البتة فاعرف ذلك ولا تغتر بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين وانما فسرنا الكراهة بعدم الارادة لنحترز بذلك من الكراهة التى هى من أقسام الحكم الشرعى وهى طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم فتلك يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أى نهيه عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال أما الكراهة بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد اذ يستحيل أن يقع فى ملك مولانا جل وعز مالا يريد وقوعه فتنبه لهذه النكتة العجيبة فى ذلك التقييد الذى قيدنا به الكراهة فى أصل العقيدة وبالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل ومافى معناه

بالاختيار لكنهم قسموه الى قديم وهو صانع العالم والى حادث وهو العبد لأنه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لأنهم يقولون ان قدرته التى أوجد بها الفعل مخلوقة لله وأما أهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس الا المولى سبحانه وتعالى والى هذا قال الشارح بعد ثم هو خاص بواحد وهو الله لاخراج بعض مادخل فيما قبله وهو مذهب أهل الاعتزال أى ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس الا فاعل بالاختيار نفارقهم فى أنه مختص بالمولى فقط دون العبد فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة الخاتم فرجع كلامهم الى أن حركة الأصبع علة لحركة الخاتم وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الأمر أن احداهما مباشرة والأخرى بواسطة وليس مرادهم مارجع اليه كلامهم وانظر قول الشارح ولم يوجد عند المؤمنين الا واحد مع أن جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا ان اسناد صفاته تعالى لذاته بالايجاب أى ان ذاته تعالى أثرت فى صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها وقالوا ان تأثيره فى الصفات بطريق الايجاب مستثنى من اطلاق أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم لا واجب بالذات الا الذات وهذا القول لم يرتضه المصنف ولا غيره من المحققين وشنعوا على القائلين به والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة فى شىء ولعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين (قوله لا موجد سواه) أى والعبد انما هو كاسب بفعله خيرا كان أو شرا وسيأتى تحقيق ذلك فى برهان الوحدانية (قوله فليس مرادهم به الا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أى فلا تتوهم من قولهم النار علة للاحراق مثلا أن النار مؤثرة للاحراق بل مرادهم أنهما متلازمان فى العادة وقد تتخلف وكذا قولهم العلة فى تعلق القدرة بالممكنات الامكان ليس معناه أن الامكان أثر فى تعلق القدرة بالممكنات بل المراد أنهما متلازمان عقلا متى وجد الامكان فى شىء تعلقت به القدرة وان انتفى الامكان عن شىء انتفى تعلق القدرة به وكذا قولهم العلة فى وجوب النية فى الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر فى وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعا (قوله فتلك) أى الكراهة الشرعية (قوله لهذه النكتة) أى وهى تفسير الكراهة بعدم الارادة لاجل التحرز عن الكراهة الشرعية والنكتة مأخوذة من النكت وهو الحفر فى الأرض بعود مثلا فيؤثر فيها وقد تطلق النكتة على الأمر الدقيق كما هنا لأن الانسان عندما يتدبر أمرا دقيقا ويفكر فيه يحفر فى الارض وهو لا يشعر فتسمية الشىء الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشىء باسم مجاوره وهو مجاز متعارف (قوله فى هذا التقييد) أى الحاصلة بهذا التقييد وكان الأولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد وقوله فى أصل العقيدة الاضافة بيانية (قوله الجهل) أى سواء كان بسيطا وهو عدم العلم بالشىء عما من شأنه العلم به وذلك بأن لا يدرك الشىء أصلا لا على ماهو به ولا على خلاف ماهو به أو مركبا وهو ادراك الشىء على خلاف ماهو عليه فى الواقع والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف والجهل يقال بالاشتراك على الأمرين وانما سموا الثانى مركبا لاستلزامه لجهلين وهما الجهل بالشىء أى عدم ادراكه والجهل بأنه جاهل مثلا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم ادراكهم لما ثبت للعالم فى الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون لذلك أى مخطئون فى اعتقادهم واذا علمت أن المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك ما يقال كل مركب لابد له من أجزاء يتركب منها والجهل المركب لا يصح تركبه من بسيطين لأنه وجودى والبسيط عدمى والوجودى لا يتركب من

بمعلوم ماو الموت والصمم والعمى والبكم (ش) مراده بمافى معنى الجهل الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك وبالجملة فالمراد به كل ماشارك الجهل فى مضادته للعلم وانما كان فى معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له

العدمى ولامن مركبين لتركب الشيء من نفسه ولامن بسيط ومركب لتركب الشيء من نفسه ومن غيره ولأن المركب من الوجودى والعدمى عدمى مع أن الجهل المركب وجودى لاعدمى فتأمل (قوله بمعلوم) أى بشيء شأنه أن يعلم وقوله مايحتمل أن تكون اسمية نعتا لمعلوم أى بمعلوم أى معلوم كان سواء كان كثيرا أوقليلا و يحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد وقوله بمعلوم يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف وهو قوله ومافى معناه و يحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله ومافى معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جنى والرمانى والفارسى من جواز اعمال ضمير المصدر فى الظرف والجار والمجرور لأن الضمير لما عاد على مايصح التعلق به صح التعلق به (قوله والموت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك وعلى هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدين و يدل لما قاله أهل السنة قوله تعالى الذى خلق الموت والحياة والخلق انما يتعلق بالوجودى وقيل ان الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة وأجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى أوفى الكلام حذف مضاف أى خلق أسباب الموت وقيل ان الموت عدم الحياة مطلقا فالجماد يوصف بالموت على هذا القول دون القولين الأولين وعلى هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين فان قلت كان الأولى على قياس ماتقدم أن يقول والموت ومافى معناه أى من الجمادات لمنافاتها للحياة مثل منافاة الموت لها قلت ماذكرته مسلم لكن لما لم يصرح احد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتنبيه عليه فان قلت لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ماذكرت أن لا ينبه عليها كما لم ينبه على ماأورد عليه والجواب أنه وان لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه تعالى جسما حيا ومن صفات الجسم الحى قبول الجهل والموت فنبه المصنف على استحالة ذلك عليه تعالى (قوله والصمم) وهو صفة وجودية تمنع من السمع والعمى صفة وجودية تمنع من الابصار عند أهل السنة وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل السنة وتقابل العدم والملكة على ماعند المعتزلة وكذا يقال فى التقابل بين العمى والبصر (قوله والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة فالتقابل بينه و بين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل بينه و بين الكلام تقابل العدم والملكة (قوله وكون العلم نظريا) أى لأن العلم النظرى ماتوقف على دليل فيقتضى سبق الجهل والا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله ونحو ذلك) أى من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون وكون العلم ضروريا بمعنى ماقارنه ضرر أوحاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا لأن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى فالضرورى بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام بذات حادثة وعلم الله قديم ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وحينئذ فالعلم الضرورى بهذا المعنى مناف لعلم الله وأما الضرورى بمعنى مايحصل بغير نظر فان هذا وان كان صحيحا فى نفسه لكن لايجوز اطلاقه شرعا لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة فاطلاق الضرورى على علمه تعالى بالمعنى الأول ممتنع لفظا ومعنى واطلاقه عليه بالمعنى الثانى ممتنع لفظا لامعنى (قوله وانما كان) أى ماذكر (قوله حسب) أى مثل منافاة الجهل له ان قلت منافاة العلم للجهل المركب على وجه التضاد وليس كل الامور المذكورة كذلك قلت انما عبر بالمنافاة وهى أعم

(قوله

والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا بوجود ما ينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتى السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود والمراد بالبكم عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده وفى معناه السكوت وفى معناه كونه بالحرف والصوت اذ الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كمالا بالنسبة الى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة الى مقام الألوهية الاعلى نقيصة عظيمة اذ فيه رذيلتان احداهما رذيلة العدم الذى يجب للحروف والأصوات سابقا ولاحقا ويستلزم حدوث من اتصف به وأى نقيصة أعظم من

(قوله والمراد بالصمم والعمى الخ) اعلم أن للصمم حقيقتين حقيقة عامة وحقيقة خاصة فحقيقته العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال فى حق الله وجائز فى حقنا وحقيقته الخاصة بالله غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله غيبة موجود عن صفة البصر اذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع أى مقام الاستحالة على الله احترازا من الصمم والعمى فى حق الحوادث فانهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له صمم ولا عمى بالنسبة لهم والحاصل أن المراد بالصمم والعمى فى مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالمعنى العام والخاص بالله تعالى (قوله بوجود ما ينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسببية أى بسبب وجود ما ينافيهما أى بسبب وجود الآفة وهى الصفة الوجودية المنافية لهما وهذا لا ينافى ما سبق من أن الصمم والعمى وجوديان عند أهل السنة لأن العدم المقيد يطلق على الوجودى ويحتمل أنها للتصوير أى عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لهما (قوله أو غيبة الخ) هو اما بالرفع عطفا على عدم أو بالجر عطفا على وجود وعلى كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف الى أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث ذاتها أو كان منافيا لها من حيث تعلقها ولذا عد العجز عن ممكن ما ضدا للقدرة والجهل بمعلوم ما ضدا للعلم وغيبة معلوم ما ضدا للسمع والبصر وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلق اذ لو لم يجب العموم لما حصلت المنافيات كما فى الشاهد اذ تتعلق قدرتنا بشىء وتعجز عن آخر ونفهم شيئا ونجهل آخر ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم (قوله عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) أى بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده وهى الخرس أو المصور بوجود آفة تمنع فالباء اما للسببية أو للتصوير وعلى كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة أما على الثانى فظاهر وأما على الأول فلأن العدم المقيد قد يطلقونه على الأمر الوجودى واعلم أن عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لسانى ونفسانى فالسكوت اللسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللسانى ترك الكلام لا مع القدرة عليه بل مع العجز عنه وأما البكم النفسانى فهو ترك الكلام النفسى عجزا أو أما تركه مع القدرة فسكوت نفسانى أما السكوت اللسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا كان الشخص نائما أو مستيقظا ولم يجر على قلبه شيئا والبكم اللسانى يتأتى فيما اذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا قام به مرض منعه من اجراء شىء على قلبه اذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفسانى لأنه هو المضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته (قوله وفى معناه السكوت) أى وفى معنى البكم النفسانى السكوت النفسانى (قوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت) أى وفى معنى البكم كونه بحروف وأصوات ثم ان كونه بحروف وأصوات لا ينافى الكلام فى الشاهد لكنه ينافيه فى الغائب فقوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل أن المراد بكونه فى معناه أنه مثله فى منافاة الكلام وذلك لأن الكلام اذا كان بحروف وأصوات كان حادثا والحادث لا يقوم الا بحادث وكلامه تعالى قديم لا يقوم الا بقديم والتنافى فى اللوازم يدل على التنافى فى الملزومات ويحتمل أن المراد بكونه فى معنى البكم أنه مثله فى الاستحالة لا فى الضدية أى المنافاة وكأنه قال كما يستحيل اتصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات والضدية للأول دون الثانى لكن فى هذا خروج عن ما المصنف فى صدده من الأضداد (قوله اذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ خبره قوله هو بالنسبة الخ وقوله الأعلى نعت لمقام (قوله اذ فيه) أى الكلام الذى بحروف وأصوات (قوله ويستلزم) عطف على يجب ووجه الاستلزام أن الكلام الذى بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث

نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام والثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والأصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك

بالحبسة التى هى أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التى لانهاية لها بصفة الكلام بل يلزم الحبسة عن الدلالة به فى آن واحد على معلومين له فأكثر فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وما فى معناه من كلامنا النفسى ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما وان الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستندا الى أن مثل ذلك فى حقنا كمال ينفى عنا رذيلة البكم قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيرا ونظيره فى ذلك نظير من عرف بأن نهيق الحمير وأصواتها كمال فى حقها وكذا نباح الكلاب كمال فى حقها فيسئل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه فقال هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا ان ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال فى حقه ينفى عنه رذيلة البكم ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة الى نوعه الانسانى وان لم يكن بكما بالنسبة الى نوع الحمير ونوع الكلاب ولا شك أن كلامنا وان بلغ الغاية فى البلاغة والحسن بالنسبة الى كلام الله أدنى بما لا حصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى أفصح كلام وأعذبه اذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذى فاوت فيما بينها وخص منها ما شاء بما شاء من صفة نقص أو كمال

والكلام صفة للذات ملازم لها ومن المعلوم أنه يلزم من حدوث أحد المتلازمين حدوث الآخر (قوله نقيصة الحدوث) الاضافة بيانية (قوله ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل تجعل فى عنق الدابة واضافة ربقة للافتقار من اضافة المشبه به للمشبه ووجه الشبه اللزوم فى كل (قوله والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هى المناسبة لما الكلام بصدده (قوله لأنه لما استحال الخ) الضمير للحال والشأن (قوله واحتبس) عطف تفسير على قوله تبكم (قوله أصل البكم) الاضافة بيانية اذ الحبسة هى البكم (قوله عن الدلالة) متعلق بالحبسة وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة (قوله بل يلزم الخ) اضراب انتقالى فيه معنى الأول وزيادة (قوله لمعنى البكم) الاضافة بيانية (قوله بمثلهما) أى بمثل كلامنا الذى بحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسى (قوله وان الواصف) عطف على قوله ان الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وقوله بذلك أى بالكلام الذى بحرف وصوت (قوله رذيلة البكم) الاضافة بيانية وحاصله أنه اذا قيل الكلام بالحروف والأصوات كمال فى حقنا لزوال البكم به فليكن المولى متصفا به ليكون كمالا فى حقه فيقال فى رده انه يلزم على اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالى ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته على معلومات فى آن واحد ولا يلزم من كونه كمالا فى حق الحادث كونه كمالا فى حق الله (قوله ونظيره الخ) حاصله أن من قال ان كون كلام الله بحروف وأصوات كمال فى حقه كما أنه كمال فى حقنا نظير من قال نهيق الحمير كمال فى حقها لأنه ينفى عنها رذيلة البكم فسئل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الحمير فكما أن نهيق الحمير كمال فى حقها فليكن كمالا فى حقه فانه يستحق العقوبة من الملك لأنه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الانسانى وان لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير (قوله ولا شك أن كلامنا الخ) حاصله أن نباح الكلاب ونهيق الحمير وان كان كمالا فى حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن اذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصا وكذلك اذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ (قوله أدنى بما لا حصر له) أى أدنى بمراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد (قوله اذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى أى وانما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب لكلام البلغاء لأن الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما انما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم فاذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لا حد له اذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة والحاصل انه اذا حصل النقص فى الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لا حصر له فى الحادث مع القديم الذى لا مشاركة بينه وبينه ولا مناسبة

(قوله

فاذا كان كمال بعضها نقصا عظيما بالنسبة الى غيره مما يقبل صفته و يشاركه فى الحدوث فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم الذى لامثل له ولم يشارك شيئا سواه فى جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التى هى كمال لا تليق بنقصانها وهى أنقص شىء وأرذله بالنسبة الى جناب المولى الكريم الكبير المتعال وقد ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الله سبحانه وتعالى الى مدة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه و وحشته

حقيقة بالنسبة الى كلام الله تعالى العديم المثال ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة و ينسيه الله تعالى ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى وقد نقل ابن عطاء الله رضى الله تعالى عنه عن مكين الدين الاسمر وكان من الابدال أنه رأى فى المنام حوراء فكلمته فبقى نحو شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلاما الا تقايأ فانظر هذا الامر كيف صار كلام الناس بالنسبة الى كلام الحور الذى هو من جنس كلامهم أدنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى كلام الناس اذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب ولو سمعه اثر سماع أفصح كلام وأعذبه فكيف يكون نسبة كلام الخلق الى كلام الخالق سبحانه وتعالى الذى جل عن المثل فى ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى

(قوله فاذا كان كمال بعضها) أى مثل نهيق الحمير وقوله بالنسبة لغيره أى مثل كلام البلغاء (قوله فاذا كان الخ) أى فاذا علمت ماذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وأن التفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعض ولو شاء المولى جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول وبالعكس فنذكر لك كلاما يناسب مانحن فيه فنقول اذا كان كمال بعض الحوادث نقصا بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فانه كمال فى حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما أن الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ (قوله فكيف يكون الحال الخ) أى فهو فى غاية النقص والحاصل أننا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم فى الحدوث وقابلية الصفة فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لا اشتراك بينهما فالنقص حينئذ أدنى من الاول بمراتب لا حصر لها (قوله بمثل أوصاف الحوادث) متعلق بقوله يصف المولى (قوله وقد ورد الخ) أتى بهذا اشارة الى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيدا واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية قولان والمعتمد الاول فلذا مشى عليه الشارح فقصده افادة أنه لا مناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والاصوات و بين كلام الله القديم قيل ان السبب فى انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الارواح سمعت كلام الله القديم الذى هو ألذ الاشياء يوم ألست بربكم فاذا سمع الآن صوتا حسنا تذكر ما سمعته روحه من كلام الرب الذى هو ألذ الاشياء (قوله ولا يستطيع الخ) عطف على يسد (قوله وباقى الكلام) أى وهو الموت واضح لا يحتاج لشرح وقد سبق ما فيه من كونه أمرا وجوديا أو عدميا والتقابل بينه و بين الحياة (قوله وأضداد الصفات المعنوية الخ) لما تكلم على أضدادا لمعانى أفاد أن أضداد المعنوية مستفادة من أضداد المعانى فتأخذ لازم ضد المعنى وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها لانه يلزم من تنافى الملزومات تنافى اللوازم فكل ما نافى الملزوم كالحيوان نافى اللازم كالناطق فان قلت قد تتنافى الملزومات ولا تتنافى اللوازم ألا ترى أن الانسان والفرس متباينان وتلزم كلا منهما الحيوانية أجيب بأن قولهم تنافى الملزمات يوجب تنافى اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية وكالمعنوية فانها لازمة للمعانى لزوما مساويا فخرج اللازم الاعم كالحيوانية فان تنافى الملزومات لا يوجب التنافى فيه (قوله واضحة من هذه) أى من أضداد المعانى أى واضحة وضوحا نشأ من أضداد المعانى وذلك لان الاحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد الا بالنظر للمعانى (قوله فان ضدها ضد الصفة المعنوية) أى فان لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلابد من هذا التقدير حتى تصح العبارة (قوله فى حقه تعالى) فى بمعنى اللام والحق بمعنى الذات أى وأما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله فليس الجائز وصفا يقوم بذاته بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافا لما يوهمه قوله فيما سبق أن يعرف ما يجب فى حق مولانا وما يستحيل وما يجوز فان هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا فى الجائزات من الصفات اذ لم يغاير بينهما فيقتضى أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن البارى جل وعلا انما يتصف بالواجبات

وباقى الكلام واضح (ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) يعنى أنك اذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن ممكن ما لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وهكذا كل صفة معنى فان ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق (ص) وأما الجائز فى حقه تعالى

والحاصل أن الجائز بالنسبة اليه تعالى هو فعل كل ماقضى العقل بامكانه وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق على مالم يؤمر بفعله ولا بتركه وعلى ماليس بمنهي عنه (قوله ففعل كل ممكن أوتركه) اعترض بأن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه فقد أخذ الجائز في تعريفه وأخذ المعرف في التعريف موجب للدور وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتى يرد ماذكر بل المقصود هنا ضبط الجائز بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته لان بيان حقيقته قد تقدمت فبين المؤلف أن الجائز الذي عرفنا حقيقته أولا هو فعل كل ممكن أوتركه ويحتمل أن يكون في الكلام حذف أي وأما الجائز فضابطه فعل كل ممكن أوتركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الأقسام سلمنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أي الجواهر والأعراض بقطع النظر عن الوصف العنواني أي وصفها بالامكان كما قالوا في تعريف العلم انه معرفة المعلوم على ماهو عليه أي معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية (بقي شيء آخر) وهو أن مااقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز في حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها وأما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر فالاطلاق غير ظاهر لان الصفات على هذا ممكنة ومع هذا فهي مستندة اليه على طريق الايجاب لا الجواز (قوله أوتركه) فيه أن الترك فعل لانه الكف عن الشيء فلا حاجة لذكره وأجيب بأن الترك وان كان فعلا عند الاصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك واطلاق الترك على عدم الفعل (قوله هو فعل كل ممكن) أي فعل كل ماقضى العقل بامكانه أي باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا (قوله فيدخل في ذلك) أي في الممكن أوفي ضابط الجائز المذكور (قوله الثواب والعقاب) أي اثابة الطائع وعقاب العاصي وخص هذه بالذكر دون غيرها للخلاف الذي فيها بين أهل السنة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من أن الحسن ما حسنه العقل والقبيح ماقبحه العقل والعقل يستحسن اثابة الطائع وعقاب العاصي وكل مااستحسنه العقل فهو عندهم واجب يعد تركه سفها موجبا للوم ورد عليهم بما هو مذكور في المطولات وتقدم بعضه ومما يدخل في ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسما والباري تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم ورد ذلك بمنع مابنوا عليه الاستحالة وحاصله أنا لانسلم أن الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنى يخلقه الله في جزء من العين (قوله وبعث الانبياء) أي خلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه على الله تعالى لاستحسان العقل له وذهبت البراهمة الى استحالة بعثة الرسل وهم قوم كفار والحق ما عليه أهل السنة من أن بعثة الرسل جائزة على الله تعالى (قوله والصلاح والاصلح) الصلاح ماقابله فساد والاصلح ماقابله صلاح الا أنه دونه فالاول كتغذية زيد بدلا عن ضربه والثاني كتغذيته لجابدلا عن اطعامه عدسا فرزق المولى لنا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب وكذلك رزقه زيدا ألف دينار عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلا جائز عليه لا واجب خلافا للمعتزلة القائلين انه يجب عليه تعالى أن يفعل بكل عبد من عباده ماهو صلاح له وماهو أصلح به أي ماهو صلاح بالنظر لمقابله الفاسد وما هو أصلح بالنظر لمقابله الذي هو صلاح فلا تنافي بين وجوبهما معا وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو في قوله والاصلح بمعنى أو وهو تفنن في العبارة لان بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم بوجوب الأصلح (قوله لا يجب من ذلك شيء على الله) أي بالنظر لذات الله فلا ينافي وجوبه لوعده

ففعل كل ممكن أو تركه (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل ذكر هنا القسم الثالث وهو مايجوز في حقه تعالى فذكر أن الجائز في حقه تعالى هو فعل كل ممكن أو تركه فيدخل في ذلك الثواب والعقاب وبعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصلاح والاصلح للخلق لايجب من ذلك شيء على الله تعالى

ولا يستحيل اذلو وجب عليه فعل الصلاح والاصلح للخلق كما تقوله المعتزلة لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة وما يقدر من المصالح مع تلك المحن والتكاليف فالله تعالى قادر على ايصال تلك المصالح بدون مشقة أو محنة تكليف وأيضا فليست تلك المصالح عامة فى جميع الممتحنين والمكلفين للقطع بأن المحنة والتكليف فى حق من حتم عليه بالكفر والعياذ بالله تعالى نقمة عظيمة وتعريض للهلاك الأبدى نسأل الله تعالى العافية فى ديننا ودنيانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة (ص) أما برهان وجوده تعالى

تعالى الذى لا يتخلف أو لاقتضاء حكمته وجوده أو لتعلق علمه فى الآزل بوجوده والحاصل أنه ليس مراد الاشعرى بقوله انه لا يجب على الله شىء نفى الوجوب مطلقا بل المراد نفى الوجوب باعتبار ذاته تعالى وهذا لا ينافى أنه قد يجب عليه باعتبار صفاته كما لو اقتضت حكمته شيئا فلابد منه بمقتضى الحكمة وان لم يجب باعتبار ذاته وكما لو علم فى الأزل وجود شىء فلابد من وجوده والا انقلب العلم جهلا وان لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته وكما اذا أخبر بحصول ثواب فى المستقبل للطائعين فلابد من حصوله لئلا يتخلف الوعد وان لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولا محذور فى ذلك (قوله ولا يستحيل) الضمير عائد على شىء من ذلك لكن على حذف مضاف والتقدير ولا يستحيل تركه أى ترك شىء من ذلك خلافا للمعتزلة فى قولهم باستحالة ترك الثواب للطائع والعقاب للعاصى و باستحالة ترك بعث الأنبياء و باستحالة ترك فعل الصلاح والاصلح بالنسبة لكل مخلوق (قوله اذلو وجب الخ) هذا دليل استثنائى استدل به على عدم وجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى وحاصله لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح لكل فرد من الخلق لما وقعت محنة فى الدنيا ولا فى الآخرة ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى لانه لا صلاح فى المحن والتكاليف لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والاصلح وثبت جوازهما وهو المطلوب والدليل على أنه لا يجب عليه شىء من الثواب والعقاب و بعث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شىء لما كان فاعلا مختارا لكن التالى باطل (قوله كما تقوله المعتزلة) أما البغداديون منهم فأوجبوا ما هو الاصلح فى الدين والدنيا وأما البصريون منهم فأوجبوا ما هو الاصلح فى الدين فقط قال الدوانى ولا يخفى أن مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة للكل من حيث هو كل (قوله لما وقعت محنة) أى ابتلاء بما يؤلم وقوله لما وقعت الخ أى لان المحن والتكاليف ليس فيها صلاح ولا أصلح وانما فيها اتعاب البدن فلو وجب الصلاح والاصلح لا تنتفت المحن والتكاليف التى لا صلاح فيها (قوله وذلك باطل بالمشاهدة) أى وعدم وقوع كل من المحن والتكاليف باطل بالمشاهدة لاننا نشاهد وقوع المحن ووقوع التكاليف هذا كلامه واعترض بأن وقوع كل منهما غير مشاهد لان الوقوع أمر اعتبارى وأجيب بأن متعلق الوقوعين وهو المحن والأمور المكلف بها لما كان مشاهدا صار كل من الوقوعين كأنه مشاهد والحاصل أن مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقه فتأمل (قوله وما يقدر الخ) هذا جواب عما أورده المعتزلة على الشرطية المتقدمة وحاصل ما أوردوه أن قولكم لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح لا نتفت المحن والتكاليف لانه لا صلاح فيها هذا ممنوع بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب الأخروى وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لا يتم الا لو كان بين وقوع المحن والتكاليف و بين الصلاح الذى هو الثواب لزوم عقلى بحيث يكون حصول الصلاح الذى هو الثواب متوقفا على حصول المحن والتكاليف مع أنه لا تلازم بينهما اذ المولى قادر على ايصال الثواب للعبد من غير محنة ولا تكليف بدليل أنه فى الآخرة يعطى لعباده مراتب ليست فى نظير الأعمال سلمنا أن المحن والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب فنقول ليس هذا لازما فى كل العباد ألا ترى أن الكافر المعذب فى الدنيا لا صلاح له فى تلك المحن لان مآله للنار (قوله من حتم) بالحاء المهملة أى قضى (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) لما انقضى كلامه على عد الأقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات مجردا عن الأدلة أتبع ذلك بذكر الأدلة لأجل الارتقاء عن التقليد المختلف فى ايمان صاحبه الى المعرفة وهى الجزم المطابق عن دليل المتفق على ايمان صاحبها فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره هذه العقائد فما براهينها أما برهان الخ وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك أى افادتها التوكيد سيبويه بقوله لان معناها فى قولك أما زيد فقائم مهما يكن من شىء فزيد قائم قال شراح كتابه وشىء

عام أريد به الخصوص اذلم يرد أن زيدا يقوم عند كل شيء من تحرك ورقة أو هبوب ريح لانه يلزم قيامه دائما اذ لا تخلو الدنيا من شيء يقع وانما المراد الرد على من يظن أن زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع فأكد المتكلم رد ذلك وقال مهما يكن من شيء تظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لامحالة ويقدر فى كل مقام مالاق به اه فيقدر على نمطه هنا مهما يكن من شيء تظنه مانعا من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعا فالحدوث دليل لامحالة وهذا فيه وفاء بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشيء فى كلامه والبرهان مشتق من البره بسكون الراء وهو القطع تقول برهت العود اذا قطعته ولاشك أن البرهان يقطع ظهر المخاصم وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لانتاج يقين والمقدمات اليقينية هى الاوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجريبيات وأما الدليل فهو اما عقلى واما نقلى فالثانى كالكتاب والسنة والاجماع وأما العقلى فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو احداهما يقينية والأخرى ظنية فالدليل المنطقى أعم من البرهان وأما عند الأصوليين فهو ما احتوى على الموصل للمطلوب لانفس الموصل فالعالم مثلا دليل على وجود الله لاحتوائه على جهات منها مالا يوصل للمقصود ومنها مايوصل فالاول كطوله وكثافته وبساطته وتركبه وبياضه وسواده والثانى كحدوثه فالعالم دليل من حيث احتواؤه على الموصل الذى هو الحدوث وكذلك النار دليل على الاحراق لانها احتوت على الجرمية والشفافية والضوء وليس جهة من هذه الجهات موصلة للاحراق وانما الجهة الموصلة له الحرارة اذ بها يعلم الاحراق فالدليل العقلى مركب عند المناطقة ومفرد عند الأصوليين اذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتى أما برهان الخ مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء وبقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والاجماع أو أنه استعمل البرهان فى حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة وفى مجازه بالنسبة لها (واعلم) أن العقائد على ثلاثة أقسام القسم الاول مايتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذى من جملته المعجزة الدالة على صدق الرسل وذلك كالوجود والقيام بالنفس ومابينهما وكالقدرة والارادة والعلم والحياة فالفعل متوقف على هذه اذ لا يتأتى الا ممن كان متصفا بهذه الصفات ولايصح الاستدلال عليها الا بالدليل العقلى اذ لو استدل عليها بالدليل السمعى للزم الدور بيانه أن السمع متوقف على المعجزة وهى متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور والقسم الثانى من العقائد مايرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا لله فهذا لايستدل على وقوعه الا بالدليل السمعى اذ غاية مايصل اليه العقل الجواز لا الوقوع القسم الثالث من العقائد مالاتتوقف عليه المعجزة ولايرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أى كونه سميعا وبصيرا ومتكلما فهذه يصح الاستدلال عليها بالأمرين والانجح منهما الدليل السمعى كما يأتى وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل انه لايستدل عليها الا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية اذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفى الفعل ومن جملته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل قال المصنف فى شرح الكبرى وهو رأى وانما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لأجل أن يتوصل للتفصيل فذكر هنا برهان مطلق الوجود المقابل للعدم ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لانهما عين وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشيء عن غيره وقد ذكر أنه لايستغنى فى هذا

الفن

الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم وادراج الجزئيات تحت الكليات ولوذكر برهانهما بعد برهان
وجوب الوجود كان تكرارا محضا والحاصل أنه أثبت أولا وجوده تعالى المنافى لعدمه بهذا البرهان ثم
أثبت وجوبه الذى هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان
الارادة وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف
بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم و بباقى الصفات هو الله تعالى فهو
السمع اذلا تتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذى لا شريك له يسمى الله والعقل لا مدخل له فى
التسمية و بيان ذلك أنه اذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل
وأنه واحد لا شريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم مخبرين أن ذلك الصانع
الواحد الذى لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك
الا بعد مجىء الرسل اذ لا مدخل للعقل فى التسمية (قوله لحدوث العالم) العالم كل موجود سوى الله تعالى
فيدخل فيه الأجرام والاعراض ولا تدخل صفاته لأنها ليست غيرا وهذا على القول بنفى الاحوال وأما على
القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوى الله اذ الثابت أعم من الموجود عندهم و يسمى ماذكر عالما لأن
فيه علامة تميزه عن موجده فهو مأخوذ من العلامة أو لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى
سبحانه وتعالى و بماله من الصفات فيكون مأخوذا من العلم وأما الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم
وقيل العدم السابق على الحدوث ان قلت جعل الحدوث دليلا على وجود الله لا يأتى على قول المناطقة
من أن الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر ولا على قول الاصوليين ان
الدليل هو ما احتوى على الموصل للمقصود والمحتوى على الموصل للمقصود انما هو العالم وأما الحدوث
فهو الموصل للمطلوب لأنه جهة دلالته لما علمت أن العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لا توصل
له فهو دليل من حيث احتواؤه على الجهة التى توصل فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهرا
فى ذلك وأجيب بأن المصنف ماش على مذهب الأصوليين غاية الأمر انه أطلق الدليل على وجهة من
حيث انه المقصود منه فهو مجاز من اطلاق اسم الملزوم على اللازم وذلك لأن الدليل اسم للعالم أطلقه
على لازمه وهو الحدوث أو أنه ماش على طريقة المناطقة وقوله لحدوث العالم أى فالمفيد لحدوث العالم
وذلك المفيد هو المقدمة الصغرى القائلة العالم حادث المضمومة للكبرى المحذوفة القائلة وكل حادث
لابد له من محدث فالمصنف أشار للصغرى بقوله لحدوث العالم وحذف الكبرى لعلمها من الدليل
المستدل به عليها وهو قوله بعد لأنه لو لم يكن له محدث الخ ان قلت ان المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة
والدليل المنطقى قول مؤلف من مقدمتين كما مر فكيف يكون المصنف ماشيا على طريقة
المناطقة مع اطلاقه الدليل على مقدمة واحدة قلت اطلاقه الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء (بقى شىء آخر) وهو أنه قد وقع خلاف فى جهة احتياج العالم للفاعل
فقيل العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أى وجوده بعد عدمه وقيل من جهة امكانه وتساوى
طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحدهما على الآخر وقيل من جهة حدوثه وامكانه فكيفية الاستدلال على
وجود الصانع على الأول أن تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى الثانى تقول العالم
ممكن وكل ممكن لابد له من صانع يرجح أحد طرفيه وعلى الثالث تقول العالم حادث ممكن وكل ما هو
كذلك لابد له من صانع اذا علمت هذا فقول المصنف لحدوث العالم يقتضى الجرى على طريقة الحدوث
وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين كالصريح فى الامكان اذ لا معنى
للامكان الا تساوى الوجود والعدم فيقتضى الجرى على طريقة الامكان لا الحدوث فقتضى أول الكلام

لحدوث العالم

يخالف آخره وقد يجاب بأن قوله أولا لحدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطفت أى لحدوث العالم وامكانه ودليل المحذوف ذكر الامكان بعد وحينئذ فالمصنف جار على طريقة شوب الامكان بالحدوث أو يقال قوله لحدوث العالم أى الذى ماوقع الا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الامكان ولا معنى للثبوت الا ذلك كذا قيل وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الأمرين المتساويين بالوجود والعدم حتى يكون جاريا على طريقة الامكان بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست الوجود والعدم والمكان المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلها والمقدار المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها وحينئذ فالبرهان جار على طريقة الحدوث لا على طريقة من يشوب الامكان بالحدوث تأمل هذا واعلم أننا اذا أردنا اثبات الصانع للعالم تثبت أولا حدوث الاعراض بدليل ثم تثبت حدوث الأجرام بدليل ثم بعد اثبات حدوث الاعراض والاجرام بالدليل تثبت أن للعالم صانعا فالمراتب ثلاثة ونحتاج لثلاثة أدلة فنقول فى الدليل الأول الأعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث ينتج الأعراض حادثة ثم نقول فى الدليل الثانى الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة ثم بعد أن تثبت حدوث الأعراض والاجرام نقول العالم من أجرام وأعراض حادث وهذه المقدمة تثبت بالدليلين المتقدمين وكل حادث لابد له من صانع وهذه الكبرى اما أن تثبتها بدليل استثنائى بأن نقول لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح بيان الملازمة أن الممكن وجوده مساو لعدمه فى نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح لكن التالى وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل المقدم وهو لو لم يكن للحادث محدث واذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن للحادث محدثا وهو المطلوب أو تثبتها بدليل اقترانى مركب من شرطية وحملية بأن نقول لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلا والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان اثبات الصانع لها دليلان كل منهما اقترانى والكبرى ان شئت أثبتها بدليل استثنائى وان شئت أثبتها بدليل اقترانى وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح فى الشرح وهو طريق الترقى وأما فى المتن فقد ارتكب طريق التدلى فأولا أقام الدليل على وجود الصانع وأشار لصغراه بقوله لحدوث العالم وحذف كبراه ثم أقام الدليل على الكبرى المحذوفة بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ ودليل حدوث الاعراض الخ وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه (قوله لأنه) أى الحال والشأن لو لم يكن له أى للعالم وقوله محدث أى فاعل وصانع (قوله بل حدث بنفسه) أى مع فرض تساوى حدوثه وعدمه وتساوى جميع الأمور المقابلة فى نفس الأمر فصح ترتيب قوله لزم الخ لأن لزوم اجتماع الاستواء والرجحان انما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه وبقية الأمور المتقابلة فى نفس الأمر وبل فى كلامه انتقالية من أعم الى أخص لأن نفى محدث الحادث صادق بما اذا أحدث نفسه وبما اذا كان حدوثه لنفسه بأن كان حدوثه اتفاقيا لا لأجل نفسه بأن كان ذاته علة فى وجوده فأضرب للثانى لخفائه دون الأول فانه ضرورى الاستحالة فاللام فى قول المصنف لنفسه لام التعليل أى بل حدث لأجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لأجل ذاته (قوله أحد الأمرين) أى وهما طرفا الممكن من وجود وعدم والمقدار المخصوص ومقابله والمكان المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها والجهة المخصوصة ومقابلها وقوله المتساويين أى تساويا ذاتيا (قوله وهو محال) أى كون أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا لصاحبه بالنظر لما فى نفس الأمر راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع

لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال

الضدين وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم لامساواة والمساواة تستلزم لارجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولامساواة ورجحان ولارجحان وهذا باطل بالضرورة ونظير اجتماع المساواة لطرفى الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما لالسبب فرجحان احدى الكفتين على الأخرى مع فرض تساويهما لابدله من مرجح والالزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة واعلم أن ماذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حدث لالسبب اجتماع المساواة والرجحان مبنى على أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين وقيل ان العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فانه يحتاج لسبب ومالايحتاج فيه الشىء لسبب أولى به مما يحتاج لسبب وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم بنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب وهو أولى فى الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلاسبب (قوله ودليل حدوث العالم) أى أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الأعراض بعد ذلك وقوله ملازمته للأعراض هذا معنى الدليل ولفظه أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل مالازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لالفظه فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للاعراض الحادثة اذهو فى قوة قولنا اجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وأشار للكبرى بقوله وملازم الحادث حادث وحذف النتيجة للعلم بها (قوله ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها) لما كانت صغرى الدليل المستدل به على وجود الصانع وهى العالم حادث نظرية تتوقف على بيان وكان العالم ذوات وصفات بين حدوث الذوات بملازمتها للاعراض كامر وبين حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها وقوله مشاهدة تغيرها أى مفيد مشاهدة تغيرها وهو المقدمة الصغرى القائلة الأعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم المضمومة للكبرى القائلة وكل ما كان كذلك فهو حادث وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها واطلاق الدليل على مفيد مشاهدة تغير الأعراض وهو الصغرى مجاز من اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله مشاهدة تغيرها) أى تغير حكمها فى الجرم فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكنا وبهذا المضاف الذى قدرناه يندفع اعتراضان الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الأعراض من عدم الى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه لكن التالى باطل اذ قد اختلف فى تغير الأعراض وعدم تغيرها فقيل انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس وقيل انها ليست كذلك بل تكمن فى الجرم ثم تظهر لا أنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا واذا بطل التالى بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم الى وجود وبالعكس فلم تتم صغرى الدليل القائلة الأعراض شوهد تغيرها الخ وحاصل الجواب أن الأعراض وان اختلف فى تغيرها من وجود الى عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شوهد تغيرها من وجود الى عدم وبالعكس ولا نزاع فيه فالحركة مثلا وهى الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف وأما حكمها وهو كون الجسم منتقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره لأنه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة يعدم بظهوره ساكنا فالتغير المشاهد هو بالنسبة للأحكام لا بالنسبة للأعراض التى فيها النزاع الاعتراض الثانى أن التغير من العدم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الأعراض مع أن فيه استدلالا على الشىء بنفسه وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات والاستدلال بتغير الأحكام لا بتغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشىء بنفسه والاستدلال بتغير الأحكام على تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية على وجود المعانى واعلم أن برهان حدوث الاجرام القائل العالم ملازم للاعراض الحادثة

ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم الى وجوده ومن وجود الى عدم

وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث انما يتم بعد اثبات أمور أربعة اثبات أمر زائد على الأجرام وحدوث ذلك الزائد وملازمة الاجرام لذلك الزائد واثبات استحالة حوادث لا أول لها والأمر الثاني وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه وابطال انتقاله وابطال كمونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم فجملة الأمور المحتاج لها سبعة الأول اثبات زائد على الاجرام والثانى ابطال قيامه بنفسه والثالث ابطال انتقاله والرابع ابطال كمونه وظهوره والخامس اثبات استحالة عدم القديم والسادس اثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد والسابع استحالة حوادث لا أول لها وذلك أن للفلسفى القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بأن يقول لا نسلم وجود زائد على الاجرام المعبر عنه بالاعراض سلمنا وجود هذا الزائد فلا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أو انتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو فى هذه الصور الثلاث قديم أو أن ذلك الزائد على الاجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم سلمنا حدوثه لكن لا نسلم أن الاجرام ملازمة لذلك الزائد لم لا يجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى لكن لا نسلم الكبرى القائلة وكل ما لازم الحادث فهو حادث لأنه لا يلزم ذلك الا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لا أول لها فالفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود المحال وهو الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التى لا أول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على اثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على اثبات مطلب واحد فتكون جملة المطالب التى يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم فى بيت فقال

زيد م قام ما انتقل ما كمنا * ما انفك لا عدم قديم لا حنا

فقوله زيد يشير به لاثبات زائد على الأجرام وقوله م قام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض يعنى به نفى قيام العرض بنفسه وقوله ما انتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفى انتقال العرض وقوله ما كمنا يعنى به نفى كون العرض وظهوره فاكتفى بأحد المتقابلين وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور وقوله ما انفك يعنى به اثبات ملازمة الأجرام للأعراض وقوله لا عدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لا حنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها رمز بالحاء اليها ووجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول أما الأول وهو اثبات زائد على الاجرام تتصف الأجرام به فهو ضرورى لا يحتاج لدليل اذ ما من عاقل الا وهو يحس أن فى ذاته معانى زائدة عليها وأما الثانى وهو ابطال قيام العرض بنفسه والثالث وهو ابطال انتقاله فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر فلو قامت بنفسها أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرا اذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام وأما الرابع وهو الكمون والظهور فوجهه أن الكمون والظهور يؤدى الى اجتماع الضدين فى المحل الواحد لأن الجوهر اذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة وأما الخامس وهو اثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لا واجبا والجائز لا يكون الا محدثا فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقض وأما السادس وهو اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضرورى لأنه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلا اذ لو انفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع

(ش) لاخفاء ان العالم من السموات والأرضين ومافيهما وما بينهما أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها من حركة وسكون. وغيرهما ولنقتصر على الحركة والسكون فان معرفة لزوم الاجرام لهما ضرورية لكل عاقل فنقول لاشك فى وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون اذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا أصلا لان ماثبت قدمه استحال عدمه ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده فى كثير من الاجرام فلزم استواء الاجرام فى ذلك واذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما فى الأزل لزم حدوث الاجرام واستحال وجودها فى الأزل قطعا لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون وبالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة واذا استبان بهذا حدوث العالم لزم افتقاره الى محدث لانه لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرجحان بلا مرجح لان وجود كل فرد من أفراد العالم

النقيضين وهما حركة ولاحركة وسكون ولاسكون وأما السابع وهو اثبات استحالة حوادث لاأول لها فله أدلة كثيرة وأقربها أن تقول اذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا فى نفسه فعدم جميعها ثابت فى الأزل ثم لايخلو اما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا فان قارن لزم احتمال وجود الشىء مع عدمه وهو محال بضرورة العقل وان لم يقارن ذلك العدم شىء من تلك الافراد الحادثة لزم أن لها أولا لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها (قوله لاخفاء أن العالم الخ) لايخفى أن مابدأ به المصنف فى المتن أخره فى الشرح وما أخره فى المتن بدأ به فى الشرح لانه فى المتن بدأ بدليل وجود الصانع ثم استدل على حدوث العالم أجرام وأعراض وفى الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع فما فى الشرح من باب الترقى وما فى المتن من باب التدلى والاول هو المناسب للاستدلال (قوله ومابينهما) أى من السحاب والهواء والحيوانات التى على وجه الارض (قوله أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها) مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للاعراض وأن الاعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان الاولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للاعراض تقوم الاعراض بها (قوله فان معرفة لزوم الاجرام لهما) أى على البدل لاعلى وجه الاجتماع لان اجتماع الضدين محال وانما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لان عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهى الاستحالة (قوله لاشك الخ) هذا شروع فى بيان حدوث الاعراض (قوله لما قبل أن ينعدم أبدا) لكن التالى وهو عدم قبولهما الانعدام باطل فبطل المقدم وهو قدمهما وثبت نقيضه وهو حدوثهما وهو المطلوب وقوله لان ماثبت قدمه استحال عدمه أى بالفعل والقبول وهذا بيان للملازمة فى الشرطية وقوله ولاخفاء دليل للاستثنائية المطوية (قوله لان ماثبت قدمه استحال عدمه) أورد عليه أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لايزال لانعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم وهو مبنى على ترادف الأزلى والقديم أما على المشهور من أن القديم أخص من الأزلى لانه موجود لاابتداء لوجوده والأزلى مالاابتداء له وجوديا كان أو عدميا فليست الاعدام قديمة حتى ترد و يمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما عبارة عن موجود فلاتدخل الاعدام انتهى يس وقد يقال هذا لايرد أصلا ولو على القول بالترادف لان أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا والذى انعدم بوجودنا انما هو عدمنا فيما لايزال ولم يقل أحد انه قديم فتأمل (قوله لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما) أورد عليه أن العدم لايشاهد والمشاهدة انما تتعلق بالموجود وأجيب بأن المشاهدة منصبة على وجود الضد فكأنه قال لانه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذى ينعدم كل منهما عنده أو أن المراد بالمشاهدة العلم أى لانه قد علم عدم الخ (قوله فى كثير من الاجرام) متعلق بشوهد أى وأما القليل من الاجرام فهو ملازم اما للسكون كالارض والجبال واما للحركة كالأفلاك (قوله فلزم استواء الاجرام فى ذلك) الاولى فلزم استواء الاعراض فى ذلك أى فى وجوب الحدوث لان الكلام فى الاعراض لافى الاجرام وحاصله أنه اذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الاعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها للتماثل اذ ماثبت لاحد الأمثال يثبت لكلها (قوله واذا ثبت حدوثهما) أى الحركة والسكون وهذا شروع فى بيان حدوث الاجرام (قوله لاستحالة انفكاكها الخ) أى ومن المعلوم أن مايستحيل انفكاكه عن الشىء لا يكون سابقا عليه (قوله أحد المتلازمين) أى وهو الاعراض وقوله يستلزم حدوث الآخر أى وهو الاجرام (قوله واذا استبان) أى واذا بان وظهر بهذا الذى ذكرناه من دليل حدوث الاعراض والاجرام وقوله حدوث العالم أى من اعراض وجواهر وهذا شروع فى بيان وجود صانع العالم (قوله لزم اجتماع الخ) هذا

اختص به مساو لسائر الأمكنة وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح على مقابله مع انه مساوله اذقبول كل جرم لهما على حدسواء فقد لزم أن لووجد شيء من العالم بنفسه بلاموجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال فاذا لولا مولانا تعالى الذى خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها اليه تبارك وتعالى فقولى لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين أعنى بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفا وباقى الكلام واضح وبالله التوفيق (ص)

بيان للمقدمة الكبرى من دليل اثبات الصانع (قوله مساولعدمه) أى فى نفس الأمر وكذا يقال فيما بعد (قوله فهذه أنواع) أى ستة كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالمتقابلات الست لان كل واحد منها يقابله نظيره (قوله فسبحان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه من اثبات الوجود للصانع وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كما مر (قوله وغيره) أى وهو المقابل له من المقادير (قوله فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا) اسم أن ضمير عائد على الله تعالى أى فلان الله لولم يكن الخ وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائى مركب من شرطية متصلة لزومية وهى الأولى وتسمى الكبرى ومن استثنائية وهى المقدمة الثانية التى تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقترانى وقاعدة لو عند المناطقة فى القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفى الثانى على نفى الأول فهو استعمال لغوى مخالف لمذهب المناطقة وهو أيضا لغوى ومن المعلوم أن امتناع النفى اثبات وامتناع الاثبات نفى فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقرر أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالى سواء كان التالى لازما مساويا أو أعم وذلك لان الاول ملزوم وهو اما مساو أو أخص والتالى لازم وهو اما مساو أو أعم ورفع المساوى رفع لمساويه ورفع الأعم رفع للأخص وأما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئا ان كان التالى لازما أعم لانه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا من نفى الاخص نفى الأعم وأما اذا كان التالى لازما مساويا أنتج استثناء عين التالى عين المقدم ونقيض المقدم نقيض التالى فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر ونقيض كل منهما نقيض الآخر اذا علمت هذا فنظم القياس الذى أشار له المصنف هكذا لولم يكن المولى قديما لكان حادثا لكنه ليس بحادث اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لما مر فى البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث اذ لو حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل اذ لو افتقر لمحدث للزم الدور أو التسلسل لكن لزومهما باطل فما أدى اليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل فما أدى اليه وهو كونه حادثا باطل فما أدى اليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت نقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الاول وهو قوله لولم يكن قديما لكان حادثا ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها والاصل لكنه ليس بحادث لانه لو كان حادثا لافتقر لمحدث وحذف استثنائية الدليل الثانى ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته (قوله لولم يكن قديما لكان حادثا) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث فى حق كل موجود لان الموجود ان كان لوجوده أول فهو حادث والا فهو قديم واذا كان لا واسطة بينهما فمتى انتفى أحدهما بقى الآخر وأورد على المصنف أن الشرطية التى ذكرها مهملة لتصديرها بلو والمهملة لا تنتج فى الاستثنائية لان المهملة فى قوة الجزئية وشرط انتاج الاستثنائى عند المصنف كلية الشرطية كما نص عليه فى منطقه وأجيب بأن المصنف استعمل لو فى مادة الكلية فى جميع أدلته التى ذكرها أى فى مادة يصلح فيها الاتيان بكل وذلك لتساوى اللازم والملزوم فالملزوم هنا وهو لم يكن قديما مساو للازم وهو لكان حادثا فكلما صدق لم يكن قديما فى جميع أدلته صدق لكان حادثا و بالعكس وحينئذ فهى كلية باعتبار عموم الاوضاع ولم يذكر لفظ السور اختصارا لفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لا تشترط فى انتاج الاستثنائى (قوله فيلزم الدور) أى ان انحصر العدد الذى افتقر اليه وهو أى الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه أى توقف الشيء على شيء يتوقف الشيء الثانى عليه أى على الشيء الاول كالو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد زيدا فقد توقف عمرو على زيد الذى توقف على عمرو وتوقف زيد

وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث فيلزم الدور

على عمرو الذى توقف على زيد والدور اما بمرتبتين أى نسبتين و يقال له دور مصرح كامثلنا وذلك لأن كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين بيان ذلك ان زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له و باعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو وكذا يقال فى عمرو انه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين واما بمراتب و يقال له دور مضمر كالو أوجد زيد عمرا او عمرو أوجد بكرا او بكر أوجد زيدا فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث نظير ما مر (قوله أو التسلسل) أى ان كان العدد المفتقر اليه غير منحصر بأن كان كل محدث قبله محدث لا الى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية (قوله وهو افتقار الخ) أى والبرهان افتقار الخ واعترض بأن البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وليس البرهان ماذكره من الافتقار وأجيب بأن قوله وهو افتقار الخ على حذف مضاف أى وهو مفيد الافتقار ومفيد الافتقار ما قدمناه وهو العالم حادث الخ (قوله لوجوب انحصار كل موجود) أى لانحصار وصف كل موجود فى القدم والحدوث ولعل الأولى فى القدم أو الحدوث باو لا بالواو وذلك لأن الموجودات منحصرة فى القدم والحدوث وأما كل موجود فانما ينحصر فى أحدهما والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وقيل لأنهما يرتفعان فى عدمنا السابق فيما لا يزال اذ لا يقال فيه قديم لامكان وجودنا فيه ولا حادث لأن الحدوث هو الوجود بعد عدم وعلى هذا فكونهما ضدين بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اذ لا يصدق عليهما اهـ يس (قوله لما عرفت فى حدوث العالم) أى من أن الحادث ان لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان (قوله فان انحصر العدد) أى المفتقر اليه (قوله لأن محدث الأول) يعنى الذى دار منه الأمر وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه و يتضح ماذكره فى أربعة كالو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا او بكر خلق خالدا فاذا فرضنا حدوث الأول وانحصار الالوهية فى هؤلاء الأربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهم عمرو و بكر وخالد أى أنه لابد أن يكون محدثه واحدا منهم اما عمرو والذى أحدثه الأول مباشرة واما بكر الذى أحدثه عمرو المستند وجوده أى عمرو الى الأول وهو زيد مباشرة واما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده الى زيد بواسطة عمرو فهذا مثل أن تقول والد الأب ولده أو ولد ولده أو ولد ولد ولده فقوله ممن أحدثه هذا الأول بيان لما وقعت عليه من فى قوله من بعده والضمير فى قوله ممن أحدثه يعود على من المجرورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو الذى أحدثه الأول وقوله أو أحدثه من استند وجوده اليه عطف على أحدثه الأول والتقدير بعض من بعده من الذى أحدثه الاول أو من الذى أحدثه من استند وجوده اليه وكأنه قال أو بكر الذى أحدثه عمرو الذى استند فى وجوده للأول وهو زيد مباشرة أو خالد الذى أحدثه بكر الذى استند فى وجوده للأول وهو زيد بواسطة عمرو (قوله لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين) هو بصيغة التثنية وحاصله أنه لو خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فمقتضى كون زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه ومقتضى كونه مخلوقا له أن يكون متأخرا عنه فلزم الجمع بين كونه متقدما على عمرو ومتأخرا عنه وهو محال لأنه جمع بين متنافيين ان قلت شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا لان كل واحد من المحدثين انما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه أثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما فى قولهم الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست زوجا باعتبار مجموعها قلت المحكوم عليه بالنفى والاثبات أى التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه والتعدد انما وقع فى موجبى النفى والاثبات وهما التأثر والتأثير ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض فالحكم بالتناقض نظرا لكون المحكوم عليه بالنفى

أو التسلسل (ش) يعنى انه اذا ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها اليه سبحانه فانه يجب له سبحانه القدم و برهانه أنه لو لم يكن تعالى قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود فى القدم والحدوث فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر والحدوث على مولانا جل وعز مستحيل لانه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت فى حدوث العالم ثم محدثه لابد أن يكون مثله فيكون حادثا فله أيضا محدث و يلزم أيضا فى هذا المحدث ما لزم فى الذى قبله من الافتقار لمحدث الى آخر وهكذا فان انحصر العدد لزم الدور لان محدث الاول يلزم أن يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الاول أو أحدثه من استند وجوده اليه مباشرة أو بواسطة واستحالة الدور ظاهرة لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه وذلك جمع بين متنافيين

والاثبات واحدا وتعدد موجب النفي والاثبات لا يوجب تعدد المحل وهذا بخلاف قولنا الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لأن محل الاثبات غير محل النفي اذ المحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها وكذا يقال في عمرو (قوله بل ويلزم تقدم كل واحد الخ) لما ألزم أولا تقدم كل واحد منهما على صاحبه ألزم ثانيا ما هو أشنع وهو تقدم الشيء على نفسه وسبق الشيء على نفسه أبلغ في الاستحالة (قوله بمرتبتين) تنازعه كل من تقدم وتأخر ومراده بالمرتبتين النسبتان والحيثيتان مثلا زيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو وزيد من حيث كونه مخلوقا لعمرو متأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو وكذا يقال في عمرو انه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين (قوله تهافت) أي تناقض (قوله لأنه يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له) المراد بفراغه تناهيه أي وفراغ ما لا نهاية له باطل وما أدى الى الباطل وهو التسلسل باطل ووجه أداء التسلسل لفراغ ما لا نهاية له يظهر ببرهان التطبيق وبرهان الاحكام وتقرير الاول أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها لامكن أن يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل وهو محال وان لم يكن بان وجد في الاول ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وتقرير الثاني أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لا أول لها فيحكم على الحركة الحاصلة في يوم الاثنين انه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم الاحد وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم السبت وهكذا ونحن نازلون لجانب الماضي فان قالت الفلاسفة القائلون بوجود حوادث لا أول لها ان جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلي لا مبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بأنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها لازم على كلامهم أن جنس الحركات أزلي وكذلك جنس الاحكام أزلي لا مبدأ له ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم اذن تقدم الحركات على الحكم والسبقية عليه تنافي أزليته فلزم أن الحكم الذي لا يتناهى متناه وان قالوا ان جنس الاحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف حركة مثلا ماضية اعتبر نهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الالف أعني حركة اليوم أنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى أول الحركات فنقول لهم اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدأ الالف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف لكونها خارجة عن مبدأ الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التي قبل الالف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها انما هو لكون الحركات التي قبلها متناهية اذ لو كان ما قبل تلك الحركة التي هي مبدأ الالف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لا يصح فصار ما قبل مبدا الالف متناهيا وقد حكمنا على مبدأ الالف مضموما لما قبله بعدم النهاية فصار ما قبل الالف الذي هو متناه غير متناه بزيادة واحد عليه وهو مبدأ الالف ومن المعلوم أن صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحد عليه باطل اذ مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذي هو مبدأ الالف والعدد الذي قبل مبدأ الالف المزيد عليه متناه قطعا فقول الشارح لانه يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له هذا على تقدير أن الاحكام ليس لها أول وأما على تقدير أن لها أولا فاللازم له ان ما يتناهى يصير لا يتناهى بزيادة واحد والحاصل

بل ويلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب وذلك تهافت لا يعقل وان لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل وهو أيضا محال لأنه يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له وذلك أيضا لا يعقل

أن تلك الأحكام اما أن يكون لها أول أولا فان كان لها أول بحيث انتهت الأحكام الى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد وان لم يكن للأحكام أول لزم أن تكون الأحكام مسبوقة الجنس وهى أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهى أيضا أزلية الجنس والسبقية تنافى الأزلية فلزم أن مالا يتناهى ينقضى فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب (قوله واذا استحال الحدوث على مولانا وجب له القدم) أى لأنه اذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم يكن قديما واذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو المطلوب و بضميمة أن لا واسطة بين القدم والحدوث يثبت وجوب القدم فصح كون دليله أنتج وجوب القدم وان كان ظاهره انه انما أنتج القدم كذا وجهوه وفيه أن نفى الواسطة لا يقتضى وجوب القدم بل يقتضى القدم نعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق قدم والا كان الحدوث غير مستحيل (قوله فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لا نتفى عنه القدم) هذا البرهان اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقيض التالى ينتج نقيض المقدم والأصل لكن لا ينتفى عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه وقوله لكون وجوده حينئذ أى حين امكان لحوق العدم له وهذا بيان للملازمة التى بين المقدم والتالى فى الشرطية واشارة الى أن اللزوم ليس بينا لأنه بواسطتين هما كون الوجود حين امكان لحوق العدم له يكون جائزا وكون الجائز لا يكون الا حادثا وقوله كيف وقد سبق الخ أى كيف يصح انتفاء القدم أى لا يصح لأنه قد سبق الخ ففى الكلام حذف والواو للتعليل وهذا قائم مقام الاستثنائية المطوية والمقصود من الاستفهام انكار نفى القدم عنه فكأنه قال لكن لا يصح انتفاؤه عنه لأنه سبق قريبا وجوب قدمه (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم) انما قال أمكن ولم يقل لأنه لو لحقه العدم لا نتفى عنه القدم لأن امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لأن امكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس وأيضا المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتجه الا استحالة امكان العدم الامكان العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحال الامكان العام بقسميه بأن انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذى هو البقاء واستعمال المصنف الامكان فى المعنى الأعم وان كان شائعا عند المناطقة لكنه مجاز فى عرف المتكلمين والقرينة على قصده مقابلته به أى بالامكان وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه ولا شك أنه لا يصح له أخذ البقاء الا ببيان استحالة الامكان العام فتأمل (قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا) ذكر لفظ وجود ولم يقل والجائز لا يكون الا حادثا لأنه لا يوصف بالحدوث الا الموجود المسبوق بالعدم وأما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كايمان أبى جهل فانه جائز عقلا غير حادث اذ لم يوجد حتى يوصف بالحدوث فنتج من هذا ان الجائز أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس فان قلت قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا فيه نظر اذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون الا حادثا لجواز أن يستند الجائز فى وجوده لعلة قديمة فيكون قديما قلت مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده الا حادثا على ان الجائز المستند لعلة قديمة وان قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظر الاستناده للغير وعدم استقلاله وحينئذ فقد صح حتى على مذهبهم ان الجائز لا يكون وجوده الا حادثا (قوله لا شك ان وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء) أشار بهذا الى أن القدم دليل للبقاء لأن الدليل ما يستلزم المطلوب أى ما يلزم من وجوده وجود المطلوب ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذى سمعته فى القدم ثبت عندك بقاؤه (قوله البرهان القاطع) أى المقطوع بمقدماته ووصف البرهان بالقاطع وصف كاشف وفيه دفع لما يتوهم

واذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب (ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لا نتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى (ش) لا شك ان وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقاؤه تبارك وتعالى

وتعالى لأن الجائز ما يصح وجوده وعدمه وهذا التقدير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تبارك وتعالى فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه تعالى عن ذلك سبحانه لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز على العدم مقابله المساوى له فى القبول من غير فاعل مرجح كيف وقد سبق قريبا بالبرهان القاطع وجوب قدمه جل وعلا فاذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) لاشك ان كل مثلين لابد أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه و يجوز له ما جاز عليه وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث فلو ماثل تعالى شيئا مما سواه لوجب له جل وعلا من الحدوث تعالى عن ذلك ما وجب لذلك الشيء وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى و بقائه سبحانه

أنه مجاز عن الدليل الذى يكون ظنيا (قوله اذ لو جاز الخ) علة لما ذكره من استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء (قوله لصدق حقيقة الجائز) المراد بحقيقته مفهومه وهو ما صح وجوده وعدمه وليس المراد بالحقيقة ما بها الشيء هو أعنى الجنس والفصل والا لاقتضى تركب المولى وهو محال (قوله حينئذ) أى حين اذ جاز لحوق العدم (قوله لأن الجائز الخ) أى وانما صدق مفهوم الجائز على ذاته تعالى حيث جاز لحوق العدم لها لأن الجائز أى مفهومه ما يصح الخ (قوله وهذا التقدير) أى تقدير امكان لحوق العدم وقوله الفاسد أى الفاسد متعلقه وهو امكان لحوق العدم فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذى هو فعل الفاعل (قوله وذلك يستلزم حدوثه) الاشارة راجعة لوجوده الجائز أى وجوده الجائز يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده اذ لا يلزم من جواز الشيء حدوثه (قوله لما عرفت) أى فى برهان الوجود وهذا علة لقوله يستلزم حدوثه أى وانما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة الخ أى واذا استحال الترجيح بدون مرجح فاذا كان وجوده جائزا لابد أن يكون حادثا له محدث (قوله مقابله) صفة لعدم (قوله فى القبول) دفع بها تمسك به بعضهم من أن العدم أرجح لسبقه (قوله من غير فاعل) متعلق بترجيح (قوله كيف وقد سبق) أى كيف يصح أن يكون حادثا والحال أنه قد سبق الخ (قوله فاذن) أى فاذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه وقوله كما وجب قدمه الاولى حذفه (قوله فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها) هذا اشارة الى قياس استثنائى ذكر شرطيته وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال والأصل لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيئا منها وقوله لما عرفت دليل للاستثنائية و يحتمل أن يكون قوله فلأنه لو ماثل الخ اشارة الى قياس اقترانى مركب من شرطية وحملية وهى قوله وذلك محال والاشارة الى كونه حادثا ونظمه هكذا لو ماثل شيئا منها لكان حادثا وكونه حادثا محال ينتج مماثلته لشيء منها محال وعلى هذا فليس كل ما بعد القدم من البراهين المذكورة فى المتن اشارة الى قياس استثنائى كما ادعاه بعضهم (قوله لو ماثل شيئا منها) أى بان كان من جنس الاجرام والاعراض أو كان متصفا بلوازمهما كالحلول فى جهة للجرم وكالتقيد بمكان أو زمان وكاتصاف ذاته بالصغر أو الكبر (قوله لكان حادثا مثلها) أى لما علم من وجوب استواء المثلين فى كل ما يجب و يجوز و يستحيل ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث ان قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم لأن التماثل يقتضى التساوى فى الأحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص وحاصل الجواب ان قول المصنف لو ماثل شيئا منها مطلق أريد به المماثلة فى الجرمية والعرضية ولوازمهما ولاشك أن المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص و بين هذا المراد قوله سابقا والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ فان قلت لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالاعراض ظاهر وأما لزومه لا على تقدير اتصافه بها بأن كان فعله أو حكمه لأجلها فما وجهه قلت وجهه أن ذلك الغرض ان كان عائدا عليه تعالى ليتكمل به لزم اتصافه بالحوادث اذ لا يوجد الغرض الا بعد الفعل وان كان عائدا على عباده لزم افتقاره لواسطة فى ايصال الغرض لعباده وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار أمارة الحدوث (قوله لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه) اعترض بأنه لا حاجة لقوله و بقائه لأن وجوب القدم هو المبطل للحدوث وأما وجوب البقاء بمجرده لا يدل عليه وانما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجوب القدم وأجيب بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث انما هو لكونه واجب الوجود و وجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء فلما لاحظ ما قلناه جمع بينهما والا كان يقتصر على وجوب القدم (قوله لاشك الخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى شرطية هذا القياس وهى قوله لو ماثل شيئا منها لكان حادثا (قوله وقد عرفت بالبرهان القاطع) النعت للكشف لأن البرهان لا

يكون الا كذلك ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمي والعرضي والاجماع على حدوث الزائد عليهما ان قدر زائد كما مر ويحتمل أن يريد ماعدا الاجماع لأن الاجماع دليل لا برهان وان كان قطعيا في السمعيات فيما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة (قوله وبالجملة) أي وأقول قولا ملتبسا بالجملة لا بالتفصيل واعلم أنه أولا أبطل مماثلته للحوادث بابطال حدوثه ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث وتعرض لذلك في قوله وبالجملة فقوله وبالجملة استدلال ثان وليس اجمالا لما فصله أولا اذا علمت ذلك فالتعبير بقوله وبالجملة الخ فيه شيء لانه يقتضي أنه تعرض للتناقض تفصيلا ثم أجمله اجمالا وليس كذلك (قوله لالوهيته) أي المتفق عليها (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) قد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين الاستغناء عن المحل والاستغناء عن المخصص فذكر المصنف برهانا لكل واحد فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله فلأنه لو احتاج الخ وهذا البرهان اشارة الى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها ونظم القياس هكذا لو احتاج الى محل أي ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب ووجه الملازمة بين المقدم والتالي أنه لا يحتاج الى ذات يقوم بها الا الصفات ودليل الاستثنائية المطوية في المصنف القائلة لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله والصفة الخ وحاصله قياس اقتراني من الشكل الثاني ونظمه الصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما في الشارح ومولانا جل وعز متصف بصفات المعاني والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست مولانا وتنعكس النتيجة لقولنا مولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة القياس الثاني الذي ذكر دليلا للاستثنائية المحذوفة من الاول فان قلت ان كبرى الشكل الثاني يجب أن تكون كلية وما هنا ليس كذلك قلت قد تقرر عندهم أن القضية الشخصية تقوم مقام الكلية وقوله ومولانا يجب اتصافه بهما شخصية فهي في قوة الكلية من حيث ان المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية وما ذكرناه من أن الدليل الثاني المستدل به على الاستثنائية المطوية قياس اقتراني هو ظاهر المصنف وان شئت جعلته استثنائيا وهو ماسلكه الشارح ونظم الكلام هكذا لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل اذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لكن عدم اتصافه بهما باطل فبطل ما استلزمه وهو كونه صفة فبطل ما استلزمه وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب (قوله فلأنه لو احتاج الى محل) انما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلأنه لو قام بمحل نظرا الى أن القيام بالنفس معناه الاستغناء والذي يقابل الاستغنا في العرف الاحتياج والافتقار لا القيام بالمحل والقيام بالمحل وان كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح في المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به نعم عبارة الغير أظهر في المقصود الذي هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أي مكان واحتياج الصفة لذات وان كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لا المكان واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل انه عبارة عن تبعيته له في التحيز فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية وأنت خبير بأن هذا لا يصدق الا على أوصاف الجرم وأما أوصاف الباري فمقتضاه أنه لا يقال انها قائمة به تعالى ولا يقال انها قائمة بمحل واعترض هذا العلامة السعد بأنا لا نسلم أن هذا أي التبعية في التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف بل نقول معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به وهو بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز فيشمل صفات الباري فان قلت كما أن المولى منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه فهلا أقام برهانا على استغنائه عن المكان كما أقام برهانا على استغنائه عن الذات التي يقوم بها

وبالجملة لو ماثل تعالى شيئا من الحوادث لوجب له القدم لالوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنه لو احتاج تعالى الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة

ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل أى عن ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج تعالى الى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات اذ لايقوم بالذات الا صفاتها ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج الى محل يقوم به اذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعانى وهى القدرة والارادة والعلم الخ ولا بالصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما الخ لان الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية لان النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعانى اذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها و يلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى التى قامت بها وهلمّ جرا

قلت استغنى عن اقامة البرهان على استغنائه عن المكان لدخوله فى المخالفة للحوادث فان قلت قد سبق فى المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض فلأى شئ ذكر هنا أنه ليس محتاجا الى محل بأن يكون صفة قلت الاعراض حادثة والمخالفة للحوادث تدل على تنزهه عنها والقيام بالنفس يدل على أنه لا يكون صفة قديمة (قوله ولو احتاج الى مخصص الخ) هذا دليل للجزء الثانى من جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة أنه لا يحتاج الى المخصص الا الحادث اذ يحتاج له فى ترجيح أحد طرفى مايقابله من الممكنات المتقابلة على الآخر لكن كونه حادثا باطل لأنه قد قام البرهان على وجوب قدمه و بقائه واذا بطل كونه حادثا وهو التالى بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص واذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو المطلوب وقوله كيف استفهام انكارى بمعنى النفى وفى الكلام حذف أى كيف يكون حادثا أى لا يصح أن يكون حادثا وهذا اشارة الى الاستثنائية وقوله وقد قام البرهان الخ بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التى أشار اليها بقوله كيف والواو فى قوله وقد عرفت للتعليل (قوله اذ لا يقوم بالذات الا صفاتها) بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى قوله لو احتاج الى محل لكان صفة (قوله ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) فى قوة الاستثنائية (قوله حتى يحتاج) أى بحيث يحتاج الخ فحتى للتفريع بمعنى الفاء وهو تفريع على المنفى (قوله اذ لو كان صفة الخ) أشار به الى أن دليل الاستثنائية قياس استثنائى وقد تقدم تقريره والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعله اقترانيا اشارة الى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكل منهما (قوله لأن الصفة الخ) علة لقوله لو كان صفة لزم الخ وقوله لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية أى وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء والتعلق الصلوحى بالممكنات (قوله لان النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية أى وانما قيد نا بذلك لان النفسية الخ (قوله لان النفسية أو السلبية تتصف بهما الذات والمعانى) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز وأما اتصاف المعانى بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء و بالتعلق وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونية ان قلت ان بنينا على قول من ينفى الاحوال فلا حال أصلا لا معنوية ولا نفسية فضلا عن الاتصاف بهما وان بنينا على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال فكان الظاهر جواز اتصاف المعانى بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعانى واذا لم يجز اتصاف المعانى بالمعانى لم يمكن اتصافها بالمعنوية وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فانها تستلزم مايستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعانى ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالمعانى المحققة الاستحالة بالبرهان المذكور (قوله اذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية (قوله لزم أن لا تعرى عنها) حاصله أن القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية اما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافها وهكذا الصفة الاخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل وما تقدم كله بيان للملازمة بين قوله لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية وكأنه قال لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها وفى نسخة عنها أو عن ضدها وهذه النسخة فيها

حذف

اذ القبول نفسى فلابد أن يتحد بين المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل ودخول مالانهاية له من الصفات فى الوجود وهو محال فان الصفة لاتقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعنى صفات المعانى والمعنوية ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعانى والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا علية موصوفة بالصفات المرتفعة وليس هو فى نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصص أى الفاعل فهو أنه لو احتاج الى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه و بقائه سبحانه وتعالى فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل ماسواه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه (ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لولم يكن واحدا لزم أن لايوجد شىء من العالم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعنى أنه لو كان له تعالى مماثل

حذف والاصل عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها (قوله اذ القبول) أى للمثل أو الضد أو الخلاف نفسى وهذه علة لقوله ويلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى (قوله وهو محال) أى قبول الصفة صفة أخرى محال لما يلزم عليه من التسلسل والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لايتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ووجه الملازمة أنه لو اتصف بالمعانى أو المعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة وهذا معنى قول الشارح فاذن لايقبل الخ (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) أى وهو محال (قوله ودخول مالانهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازم لان التسلسل ترتيب أمور لانهاية لها و يلزم ذلك دخول مالانهاية له فى الوجود وأراد بمالانهاية له الداخل فى الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل ما أسلفه أما السلبية فلا وجود لها فى الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول مالانهاية له فى الوجود وأما النفسية فلانها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها (قوله ومولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا اشارة الى استثنائية القياس الثانى القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن التالى باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما وحاصل ماذكره الشارح قياسان استثنائيان الاول لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم والثانى لو كان صفة لزم أن لايتصف بالمعانى والمعنوية لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة وقول الشارح فيلزم أن يكون ذاتا علية هذا لازم لنتيجة القياس الاول القائل لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل كونه محتاجا لمحل فثبت أنه ذات لاصفة (بقى شىء آخر) وهو أن التسلسل انما يكون محالا فى الحوادث لافى القديم والمولى على تقدير كونه صفة وقام بها صفات وهكذا فهى صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها والحاصل أن الدليل وان تم فى منع قيام المعنى الحادث بمثله لايتم فى منع قيام المعنى القديم بمثله فالاولى فى بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أى قيام المعنى بالمعنى أن يقال فلو قام المعنى بالمعنى فاما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا والأقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلان الضدين متنافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كراهة وهو محال وأما الثانى فلانه يلزم أن يكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حيا والبياض أبيض لان المثل الثانى يوجب للأول حكمه ولاشك أن هذا محال وفيه أيضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لان المثلين متساويان فى الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر حالا بالاولى من العكس وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان واذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية اذ ليست حالا معللة بأمر زائد على الذات (قوله فتبين بهذين البرهانين) أى برهان وجوب مخالفته للحوادث و برهان وجوب قيامه بنفسه (قوله وهو معنى قيامه تعالى بنفسه) المناسب لقوله فتبين بهذين البرهانين أن يقول وهو معنى مخالفته للحوادث وقيامه بنفسه لان الغنى المطلق معنى الصفتين لا الثانية فقط وانما معناها الغنى عن المحل والمخصص وأما الغنى عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنى الاولى اه يس وذكر غيره أن المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل و برهان استغنائه عن المخصص وأن المراد بالغنى المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر فانه مقيد بالمحل وأما المخصص فليس مستغنيا عنه ولعل ماقاله الشيخ يس أولى فتأمل (قوله فلانه لولم يكن واحدا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكرما يقوم مقامها من علتها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم وقوله للزوم عجزه اشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالى فى الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا لولم يكن

واحدالزم أن لايوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب ثم ان الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال وكل من الوجهين الأولين ينقسم الى قسمين فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى وتنفي التعدد بأن يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الألوهية مالذات مولانا ووحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلية بقدرتين وارادتين الى آخر الصفات السبع وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاته حادثة اذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف انما يصلح بحسب ظاهره لاثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته ولاثبات الوحدة في الأفعال لكنه عند التأمل تجده صالحا لاثبات الأمور الخمسة الوحدة في الذات والصفات اتصالا وانفصالا والوحدة في الأفعال بأن يقال قوله لولم يكن واحدا أي بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظيرأو كانت صفاته متعددة أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواها لزم أن لايوجد شيء من العالم فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد وانما جمعهن بدليل ولم يفعل ذلك في القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفي الحوادث فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لانه يعمها وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفي أحد الوجهين لازما لنفي الآخر فلذلك عدد الدليل وبيان اجراء الدليل فيما اذا تعددت الذات اتصالا أن تقول لوتركبت ذاته من أجزاء فاما أن تقوم صفات الألوهية وهي القدرة وما بعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع والكل باطل أما الأول فلان كل جزء يكون الها فيأتي التمانع الآتي للشارح في تعدد الالهين وهو مؤد للعجز المستلزم لنفي الحوادث وأما الثاني وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الاجزاء فلانه لاأولوية لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها وهو أن يؤدي لنفي الحوادث وأما الثالث وهو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلانه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لان كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الألوهية ولاشك أن من قام به جزء من القدرة والارادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء وعجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء وذلك يؤدي لعدم الحوادث وأيضا يلزم عليه انقسام مالاينقسم من الصفات وهو محال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الذات انفصالا بأن كان له نظير في ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك في الشارح كما تصدى لبيان اجرائه فيما اذا كان له شريك من الحوادث في فعل من الأفعال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات انفصالا بأن يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى فلانه اذا نفذت قدرة العبد في ممكن ما عجزت قدرة الرب عنه واذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات اذلافرق وذلك يؤدي الى عدم الحوادث ان قلت اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفي مالاتتعلق به لانفي العالم كله كما جعله المصنف لازما قلت بل اللازم نفي العالم كله وذلك لانه اذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد لان ماجاز على المثل جاز على مماثله وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار اليه في الشارح بقوله وبيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وارادته وحينئذ فلو تعددت لزم العجز فلا يوجد شيء من الحوادث فقد بان لك أن ماذكره المصنف من الدليل وان كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الأفعال فقط الا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهي وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات وكذلك وحدة الأفعال وأن وجه جريانه في وحدة الذات انفصالا وفي وحدة الأفعال وفي وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا

في ألوهيته لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث والتالي معلوم البطلان بالضرورة و بيان لزوم ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى وارادته لجميع الممكنات فلو كان ثم موجود له من القدرة على ايجاد ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق تينك القدرتين بايجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد أثرين وذلك لا يعقل فانه لابد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الايجاد واذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينها وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله و بهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة

كما قد بيناه و بهذا تعرف أن قول الشارح فلو كان ثم موجود الخ راعى فيه ظاهر المتن وقوله بعد فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله نظرا لما تضمنه الدليل بالتأمل فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام (قوله في ألوهيته) أي في كونه الها ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات بأن تقوم أوصاف الالوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر أو بذات غير ذاته أو تعدد صفات الالوهية كقدرتين وارادتين لا عالمين اذ لا يتأتى التمانع فيهما أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله (قوله والتالي) أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله معلوم البطلان بالضرورة) أي لوجود الحوادث بالمشاهدة (قوله على ايجاد الخ) أراد بالايجاد الوجود لأن القدرة انما تتعلق به لا بالايجاد لأنه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود (قوله لزم عند تعلق تينك القدرتين الخ) هذا اشارة الى برهان التوارد وايضاحه أنهما اذا قصدا ايجاد معين فوقوعه ان كان بقدرة كل منهما لزم كون الأثر الواحد أثرين وان كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولزم العجز أيضا لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لأنا نقول الأول باطل للزوم عجزهما لأن الفرض أنهما قصدا الى ايجاده فان لم يوجد لزم عجزهما وكذا الثاني لأن الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة العامة (قوله بين مؤثرين) أي مستقل كل منهما بالايجاد (قوله لما يلزم عليه من رجوع الخ) أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعليلان ظاهران اذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا ان كان مركبا وكل ما تعلقت به احدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى وان كان غيره لزم عجزهما (قوله وذلك لا يعقل) ألا ترى أن الخط الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز قطعا (قوله كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى) أشار بهذا الى برهان التمانع ويقال له برهان التطارد وتقريره أنه لو أمكن التعدد لأمكن التمانع كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما أعني اجتماع الضدين ان نفذ مرادهما وعجز أحد الالهين ان نفذ مراد أحدهما دون الآخر وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة فما أدى اليه وهو تعدد الاله باطل وهذا البرهان هو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو دليل قطعي لا اقناعي خلافا للسعد حيث قال انه اقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما وأما لو قلنا ان المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا (قوله و بهذا) الاشارة راجعة لوجوب وحدانية الأفعال و يحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع وتقريره أن قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن فلو كان مقدور ما للعبد على وجه التأثير لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدورا له تعالى وواقعا بقدرته فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل و يلزم عليه العجزان وقع ذلك المقدور والذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لأنه حيث كانت القدرة عامة ووقع شيء مما تتعلق به بغيرها كان ذلك عجزا لها (قوله لا أثر لقدرتنا) النون للمتكلم ومعه غيره

وقدرتنا أيضامثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثيرلها فى شىء من ذلك أصلاوانما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لابها ماشاء من الأفعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطافى وجوب التكليف وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الافعال من غيرتأثير لها أصلاهوالمسمى فى الاصطلاح وفى الشرع بالكسب والاكتساب وبحسبه تضاف الافعال الى العباد كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها مااكتسبت وأما الاختراع والايجادفهو من خواص مولانا جل وعز لايشاركه فيه شىءسواه تبارك وتعالى ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل

والمرادبالغيرالاحياء مطلقا كانوا عقلاء أوغيرهم وقيدالأفعال بالاختيارية لأنها هى التى وقع فيها خلاف أهل الضلال كحركة البطش وأما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلاخلاف أنها مخلوقة لله (قوله وقدرتنا أيضامثل ذلك عرض) أى وصف وجودى (قوله تقارن تلك الأفعال) أى لاسابقة عليها والالزم وقوع الفعل بلاقدرة عليه لماتقرر من امتناع بقاء الأعراض وهذامذهب الأشعرى وامام الحرمين ومن تبعهما واعترض بأنه لانزاع فى جواز تعدد الأمثال عقب الزوال فلايلزم وقوع الفعل بلاقدرة عليه وأجيب بأنه انما ادعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة فان جعلت المثل المتجدد المقارن فقدلزم أن القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة ومذهب المعتزلة أنه لايجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان فلولم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وأجيب بأن صحة التكليف منوطة بالقدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق على العرض المقارن للفعل تطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الآلات والأسباب (قوله وتتعلق بها) أى تعلق مقارنة فقط لاتعلق تأثير (قوله عند تلك القدرة) أى عند وجودها وقوله ماشاء مفعول يخلق (قوله وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى التكليف) المراد بالوجود امكانه لاالوقوع بالفعل لأن القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الآلات (قوله والتعلق) عطف تفسير (قوله وفى الشرع) عطف تفسير أى المسمى باصطلاح أهل الشرع (قوله بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضميرعائد على الاقتران وتسمية الاقتران كسبا مجاز بحسب الأصل لأن الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدوره أعنى الحركات سواء قلنا انه اختراع أولا لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أى أنه لأجلهما سميت الحركة كسبا فاطلاق الكسب على الاقتران من اطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الأصل ثم صار اطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور وقيل ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله للفعل عقب ذلك خلق فالمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الايجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب اذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى فى الاصطلاح مراده اصطلاح الأشعرى ومن تبعه لا اصطلاح كل المتكلمين (قوله وبحسبه) أى وبحسب الكسب تضاف الأفعال للعبد أى كما أنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذى هو سبب عادى فى ايجاد الله الفعل والقدرة عليه ثم ان العبد مختار بحسب الظاهر والا فـآله للجبر لأن اختياره بخلق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور فى صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين انه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين انه مجبور ظاهرا وباطنا (قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) عبر بلها فى الحسنات لانتفاعها بها وبعليها فى السيآت لتضررها بها وعبر فى الأول بكسبت وفى الثانى باكتسبت لأن الشر لما كان مما تشتهيه النفس وتنجذب اليه وأمارة به كانت فى تحصيله أعجل وأجدر فلذا وصفت بما له دلالة على المبالغة والاعتمال وهو الاكتساب ولما لم تكن فى باب الخير كذلك لفتورها فى تحصيله وصفت بما لادلالة له على الاعتمال والتصرف وهو الكسب (قوله وأما الاختراع والايجاد) عطف الايجاد على الاختراع عطف مرادف وأل فى الايجاد عوض عن المضاف اليه أى وأما ايجاد الأفعال والذوات واختراعها (قوله فهو من خواص مولانا) أى ولذا قال الأشعرى ان القدرة على الاختراع أخص أوصاف البارى أى انها صفة خاصة به لاتكون لغيره وليس مراده أنها خاصة للذات بمعنى

مختاراً وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا ومضطرا كالمرتعش مثلا وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلها تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا وعلامة الجبر عدم تلك القدرة عدم التيسر وادراك الفرق بين هاتين الحالتين ضروري لكل عاقل كما أن الشرع جاء باثبات الحالتين وتفضل باسقاط التكليف في الحالة الثانية وهي حالة الجبر دون الاولى قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أي الامافى طاقتها بحسب العادة وأما بحسب العقل ونفس الامر فليس في وسعها أي طاقتها اختراع شيء ما وبهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الافعال كلها وأنه لاقدرة تقارن شيئا منها عموما ولاشك أنهم في هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل وبطلان مذهب القدرية مجوس هذه الامة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة في الافعال على حسب ارادة العبد

أنها صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها لانها عنده صفة معنى والنفسية ليست كذلك (قوله مختارا) أى لان وجود الفعل مقارنا للقدرة يدل على أنه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت أن اختيار العبد للفعل سبب عادى لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين (قوله وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا) عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة وقوله مجبورا عطف على قوله مختارا فهو من العطف على معمولى عامل واحد وذلك جائز انتهى يس (قوله لما يوجد في محلها) أى للفعل الذى يوجد في محلها أى يقوم به قيام العرض بالجوهر (قوله تيسره) أى الفعل الذى يوجد في محلها وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره وقوله فعلا أو تركا معمول لتيسره أى تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة أى بحسب الظاهر والمشاهدة والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون في وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب الظاهر واعلم أن حسب ان خلت عن الجار سكنت سينها نحو حسبك الله وان دخل عليها الجار فتحت سينها نحو بحسب المعنى مالم يكن الجار زائدا والاسكنت نحو بحسبك درهم (قوله وعدم تلك القدرة) أى وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلا عن مقارنتها (قوله عدم التيسر) أى عدم تيسر الفعل بحسب العادة بأن كان ليس في وسع العبد وطاقته (قوله بين هاتين الحالتين) أى حالة الجبر وحالة المقارنة التى هى حالة الاختيار (قوله ضرورى لكل عاقل) أى فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا بلها (قوله كما أن الشرع جاء الخ) اما أن يرجع لقوله وعلامة مقارنة واما الى قوله وادراك الفرق الخ وهو أقرب (قوله الا وسعها) أى الا ما في وسعها أى بالفعل الذى في وسعها وطاقتها (قوله أى الا ما في طاقتها) أى الا ما في طاقتها (قوله بحسب العادة) أى بحسب الظاهر والمشاهدة (قوله وأما بحسب العقل) أى وأما بحسب ما يدركه العقل اذا نظر نظرا صحيحا (قوله ونفس الامر) قيل المراد به علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر معناه نفس الشىء بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض فالامر بمعنى الشىء فقولك هذا الشىء موجود في نفس الامر اظهار في محل الاضمار أى موجود في نفسه (قوله وبهذا) أى بما ذكرناه من أن الفعل اذا كان في وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه وكان مختارا له وان لم يكن في وسعه لم تكن قدرته مقارنة له (قوله مذهب الجبرية) بفتح الباء والتسكين لحن ويجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا في السكتانى عن القاموس وقرر شيخنا أن الجبرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء وقد تفتح لمشاكلة القدرية (قوله ولاشك أنهم في هذه المقالة مبتدعة) أى لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته لانهم قد نفوا محل التكليف الذى أثبتته السنة وهو ما في وسع المكلف (قوله بله) أى مغفلون لا يفهمون الحجة فاندفع ما يقال ان البله الحمق والاحمق لا يحكم عليه بانه مبتدع لعدم تكليفه وحاصل الدفع ان البله يطلق في اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد هنا ومنها الحمق وهو غير مراد (قوله وبطلان مذهب القدرية) أى نفاة القدر فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفى كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد لانهم يقولون العبد يخلق بقدرته الخير والشر والمولى يخلق الخير فقط وفيه أن مقتضى القياس أن يقال لهم حينئذ قدرية بضم القاف مع أن الشائع فتحها الا أن يقال ان فتح القاف من تغيرات النسب (قوله مجوس هذه الامة) بهذا سماهم الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال القدرية مجوس هذه الامة ذكره في الجامع الصغير ووجهه انهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت المجوس الهين النور اله الخير والظلمة اله الشر وتسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء مقالتهم ولا يلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين لان الاشراك هو اثبات الشريك في ألوهيته تعالى بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو استحقاق العبادة كعبدة الاصنام والاوثان والقدرية لا يثبتون ذلك

ولاشك أنهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فهو قد خرج من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين بين قوم أفرطوا وهم الجبرية وبين قوم فرطوا وهم القدرية وكما أن هذه القدرة

الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الافعال كذلك لا أثر للنار في شيء من الاحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى العادة اختيارا منه جل وعز بايجاد تلك الامور عندها لا بها وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين والالم عند الجوع والشبع عند الطعام والري والنبات عند الماء والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه وبالعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة ألبتة وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الاشياء التي جرت العادة بوجودها معها وبالجملة فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما بل جميعا مخلوق لمولانا جل

وعز ومفتقر اليه أشد الافتقار ابتداء ودواما بلا واسطة فبهذا شهد البرهان العقلي ودل عليه
الكتاب والسنة واجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع ولا تصغ باذنيك لما ينقله بعض من أولع

قول

بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقارها للآلات التي هي بخلق الله تعالى (قوله ولاشك أنهم
مبتدعة) أي لأنهم خالفوا اجماع السلف قبل ظهور البدع على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله
أشركوا مع الله غيره) أي أنهم في معنى المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لاثباتهم شركة العبد لله في
الفعل وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الاشراك حقيقة اثبات الشريك في استحقاق
العبودية أو في وجوب الوجود والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك وقد بالغ علماء ما وراء النهر في ذمهم حيث
قالوا المجوس أسعد حالا من المعتزلة لأنهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى والمصنف
تابع لهم في المبالغة والا فهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت (قوله فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ
بصيغة المبني للمفعول وبصيغة الامر وهو أولى اه يس وقوله مذهب أهل السنة أي الصحيح من
مذهبهم لأن لهم أقوالا أخر غير هذا لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال ولا تصغ باذنيك الخ وحاصله أن
مذهب أهل السنة أن الفعل ان كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختارا له
ومكلفا به ولا تأثير لقدرته فيه وانما لها مجرد المقارنة وان كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن
لقدرته ومجبورا عليه وليس مكلفا به ومذهب الجبرية أن الافعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن
شيأ منها ومذهب المعتزلة أن الفعل ان كان ليس في وسع العبد فهو مجبور وصادر بقدرة الله وان كان في
وسعه فهو صادر بقدرته على حسب ارادته والاول غير مكلف به دون الثاني فانه مكلف به ان قلت الجبر لازم
لاهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها قلت الجبر المحظور هو الحسي
وهو التكليف بما ليس في وسعه وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق
ولا يضر لأنه محض الايمان (قوله من بين فرث ودم) الفرث أخس من الدم وكلاهما قبيح والذي
بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لأنهم أضافوا الايجاد لغير الله والذي بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لأنه أخف من
كلام المعتزلة لأنهم أضافوا جميع الافعال لله هكذا قرروا والصواب العكس لأن من لازم مذهب الجبرية عدم
التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا (قوله لبنا) حال
من فاعل خرج (قوله قوم أفرطوا الخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت
شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الافراط الذي هو مجاوزة الحد والقدرية لما لم يعطوا النظر
حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الباري بالكائنات لامكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا
صاروا في نظرهم عاجزين مفرطين فنسبهم الى التفريط الذي هو التقصير والحاصل أن الجبر هو الحق
فمدعيه ظافر بالدليل فمن زاد عليه حتى نفى الكسب نسب الى الافراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو
الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا فلذا نسبهم الى التفريط (قوله عند الطعام) أي عند أكل
الطعام ففيه حذف مضاف (قوله ولا تصغ بأذنيك الخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة
الاول قول القاضي أبي بكر الباقلاني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله ككون الحركة صلاة وغصبا
ونكاحا وأما ذات الحركة فبقدرة الله ويقول ان حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد أعني كونه صلاة مثلا
أمر ثبوتي كغيره من الاحوال القول الثاني قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني بتأثير قدرة العبد في حال
الفعل لان أصله كقول القاضي غير أن حال الفعل الذي تؤثر قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غصبا
وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضي لأن الاستاذ لا يقول بثبوت الاحوال بل بعدمها القول الثالث

قول امام الحرمين فى آخر أمره بتأثير قدرة العبد فى ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب وارادته وهذه الاقوال غير صحيحة لمخالفتها الاجماع السلف الصالح فان قلت كيف يصح من هؤلاء الأئمة مخالفة الاجماع قلت قال فى شرح الكبرى ولا يصح نسبتها لهم بل هى مكذوب بعضهم ولئن صحت فانما قالوها فى مناظرة مع المعتزلة جر اليها الجدل (قوله بنقل الغث) أى الردئ والسمين أى الجيد (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله فى وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهى القدرة والارادة والعلم والحياة وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلا وهى السمع والبصر والكلام وقد استدل المصنف على ثبوت كل قسم ببرهان فاستدل على ثبوت القسم الأول بهذا البرهان ثم ان وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب وجوب وجودها ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلا اذ اتصاف الشئ بالشئ فرع ثبوته له ونفى كل ما يؤدى لحدوث تلك الصفات كنفى عموم تعلقها فان قلت لا نسلم أن وجوب اتصاف الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والاتصاف بها واجب ألا ترى أن الجرم اذا لم يكن ساكنا فى زمان ما كان اتصافه بالحركة واجبا والحركة فى نفسها ممكنة قلت هذا ممنوع بل الصفة متى كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكنا فعلى تقدير اذا انتفت انتفى الاتصاف بها ومتى كانت الذات واجبة ووجب اتصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات مادامت الذات لأن الذى يجب الاتصاف به لا يرتفع الا بارتفاع الذات (قوله لو انتفى شئ منها الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يقم شىء مقامها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم ونظم القياس هكذا لو انتفى شىء من هذه الصفات الأربعة لما وجد شىء من الحوادث لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو انتفاء شئ من هذه الصفات الأربع فثبت نقيضه وهو وجود كل واحدة منها وهو المطلوب وقوله لو انتفى شىء منها يعنى عن الذات وانتفاء شىء منها عن الذات مقابل لوجوب اتصافه تعالى بها المتضمن للمطالب الثلاثة السابقة فكأنه قال لو لم يجب الاتصاف بها أى بأن صح نفيها اما لامكانها أو لاستحالتها بأن تنتفى عن الذات أولا أو بأن يدعى خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له لأن هذا يستلزم الافتقار للمخصص المؤدى للحدوث (قوله لما وجد شىء من الحوادث) بيان الملازمة هو أن الفعل لا يصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلأنها شرط عقلا فى الاتصاف بالصفات الثلاث فنفيها عن الذات يستلزم نفى الثلاثة عنها وأما غيرها من بقية الصفات فلأن تأثير القدرة موقوف على ارادة ذلك الأثر وارادة الأثر موقوفة على العلم به فلو انتفى العلم انتفت الارادة ولو انتفت الارادة انتفت القدرة ولو انتفت القدرة لانتفى سائر المخلوقات وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فلزومه وهو نفيها كذلك فينتج أنها ثابتة للذات وهذا حاصل ماذكره الشارح فان قلت لا نسلم الملازمة التى فى الشرطية القائلة لو انتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات ويكون التأثير فى الحوادث بالعلة أو الطبيعة كما تقول الفلاسفة فانهم ينفون جميع الصفات الوجودية ويقولون ان الذات مؤثرة فى الحوادث بالعلة قلت ما ذكره المصنف من الملازمة مبنى على ما سلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات و بطلان العلة والطبيعة ولم يكترث بورود هذا السؤال لوضوح رده بما مر من ابطال كون صانع العالم علة أو طبيعة كما أنه لم يكترث بما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لان مذهبهم نفى المعانى فلهم أن يقولوا لا نسلم أنه يلزم من انتفاء شىء من هذه الصفات الأربع انتفاء الحوادث لأن الحوادث مستندة للمعنوية أى أن ايجادها بها ولا شىء من المعانى بموجود وحاصل الجواب أن اثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة

بنقل الغث والسمين عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ما ذكرناه لك فشديدك على ماذكرناه وهو الحق الذى لاشك فيه ولا يصح غيره واقطع تشوفك الى سماع الباطل تعش سعيدا وتمت ان شاء الله تعالى طيبا رشيدا والله المستعان (ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث (ش) قد تقدم لك أن تأثير القدرة الازلية موقوف على ارادته تعالى ذلك الأثر وارادته تعالى ذلك الاثر موقوفة على العلم به والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة

محدثه بهذه الصفات الار بع فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث للزوم عجزه حينئذ و بهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات في الازل اذ لو كانت حادثة لزم توقف احداثها على اتصافه تعالى بامثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى أمثالها ويلزم التسلسل وهو محال فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا وذلك مؤد الى المحذور المذكور وهو أن لا يوجد شيء من الحوادث و بهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والارادة اذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار الى المخصص فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى وانفراده بالاختراع واحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى تلك الامثال ويجيء ما قد سبق فقد بان لك بهذا أن البرهان الذي ذكرناه في أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور وجودها

وجود هذه الصفات ووجوب القدم والبقاء لها ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها وقد أشار في أصل العقيدة الى أن البرهان الذي ذكره

واضح البطلان لمخالفته للغة العرب لان الاسم انما يشتق من صفة قائمة بالمسمى لا من غير قائمة به ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعاني واضح البطلان لم يكترث المصنف بهذا كالأول هذا واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود شيء من الحوادث على عدم وجود شيء من هذه الصفات الار بع وان كان في الكبرى انما رتب عدم وجود شيء من الحوادث على عدم معنوية هذه الأر بع وهي الكون قادرا ومريدا وعالما وحيا نظرا الى أن المعاني ملازمة للمعنوية اثباتا ونفيا وحينئذ فالبرهان المذكور كما ثبت به المعاني الأر بعة ثبتت به معنويتها (قوله اذ هي) أي الحياة شرط فيها أي في تلك الصفات وكون الحياة شرطا في هذه الصفات معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لان الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا (قوله ووجود المشروط) أي وهو الصفات الثلاثة هنا (قوله بدون شرطه) أي العقلي وهو الحياة هنا (قوله موقوف على اتصاف الخ) أي ولا عبرة بما قاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم (قوله و بهذا تبين الخ) الاشارة راجعة لمجموع الدليل و يصح رجوعها للتالي وفي الكلام حذف مضاف أي و ببطلان هذا التالي يتبين وجوب الخ وان شئت قلت و بالتالي من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات في الازل وذلك لانها لو انتفت عن الذات أزلا بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بامثالها قبلها ثم تنقل الكلام الى تلك الامثال فنقول انها من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بامثالها وهكذا فيلزم الدوران انحصر العدد والا فالتسلسل وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محال فيأتي المحذور وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله وعلى هذا التقدير) أي تقدير حدوثها وقوله تبين أي بواسطة التعليل الذي ذكره بعد (قوله وذلك مؤد) أي وكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالا مؤد الخ لأنه اذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالا وهذا يؤدي الى عدم وجود شيء من الحوادث (قوله و بهذا تعرف) أي و ببطلان التالي وهو عدم وجود الحوادث على ما مر تعرف الخ وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت الى مخصص فتكون حادثة فتحتاج الى اتصاف الباري محدثها بمثلها وهكذا فيؤدي الى التسلسل وهو محال فما أدى اليه وهو عدم عموم التعلق محال فيكون وجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محالا فيأتي المحذور وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله ويجيء ما سبق) أي من التسلسل وانه محال وأن ما أدى اليه من عدم عموم التعلق محال وان ذلك المحال يؤدي الى عدم وجود شيء من الحوادث (قوله فقد بان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان جزأه وهي الاستثنائية التي يعبرون عنها ببطلان اللازم يعني أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الامور الثلاثة لاستلزام نفي كل واحدة منها ذلك اللازم ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الامور باعتبار لازم شرطيته والمحوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون الا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد و يمكن أن يقال ان المطلوب وهو اتصاف الباري بتلك الصفات واحد وتلك الامور الثلاثة لا لانها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم

وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكر فهو مطلوب فى ضمنه مطالب (قوله هو لهذه المطالب) أى هو منتج لهذه المطالب بواسطة انتاجه لوجوب اتصافه تعالى بها المستلزم لهذه المطالب وهى وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كما مر (قوله يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لا يستلزم الوجود بدليل صفات السلوب فانها واجبة أى يجب اتصافه تعالى بها وهى غير موجودة وأجيب بأن المراد بالوجود الذى يستلزمه الوجوب التحقق فى نفس الأمر لا الوجود فى خارج الأعيان ولا شك أن السلبية متحققة فى نفس الأمر فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها فى نفس الأمر وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها فى نفس الأمر وان كانت ليست أمورا موجودة فى الخارج يمكن رؤيتها (قوله والمعهود الصفات الخ) أى والمعهود صفات عامة التعلق واعلم ان الصفات الأربعة التى يتوقف عليها الفعل انما ينهض فيها الدليل العقلى كما فعل المصنف لا السمعى للزوم الدور وذلك لانها لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفا بهذه الصفات الأربع فآل الأمر الى أن السمع متوقف على هذه الصفات الأربع وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الأربع متوقفة على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشىء متوقف على ذلك الشىء فالصفات الأربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها (قوله أما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل مجازا لعدم تركبه وكونه نقليا والبرهان لا يكون الا عقليا مركبا من مقدمات يقينية والعلاقة المشابهة فى افادة اليقين لافادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان وجمع هذه الصفات الثلاث فى برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات فان الفعل لما كان يتوقف عليها كان الناهض فى الاستدلال عليها الدليل العقلى لا السمعى للزوم الدور كما مر ولم يقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كما مر اما استغناء بما سبق لان كلامه فى الاتصاف بالصفات أو نظرا الى أن من جملتها الكلام وقد استدل على ثبوته بالاجماع وليس الاجماع الا على أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به لان المعتزلة لا يرونه صفة فلا يصح دعوى الاجماع مع وجود المخالف والمطالب الثلاثة وهى وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها فى الأزل ووجوب عموم تعلقها تؤخذ من دليله العقلى لا السمعى (قوله فالكتاب والسنة والاجماع) قيل الاولى الاستدلال بالاجماع فقط لان فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام وقد يقال ان المستدل على ثبوته الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى لان المراد بالكتاب هنا المعنى المصلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته وفيه انى معكما أسمع وأرى وهو السميع البصير وكلم الله موسى تكليما فان قيل الاستدلال بالسمع فى العلميات أى الاعتقاديات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب العزيز قطعى المتن لانه متواتر ودلالة تلك الآى ظنية لانها ظواهر لا نصوص اذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازا وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى قلت الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وحمل السمع والبصر فى الآى على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا وأيضا الظواهر فى ذلك المعنى كثيرة والظواهر اذا كثرت تفيد القطع (قوله والسنة) هى أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فمنها ما فى الصحيح من قوله ﷺ اربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا وانما تدعون سميعا بصيرا ومعنى اربعوا على أنفسكم اشفقوا على أنفسكم

[هو لهذه المطالب الثلاثة أما الوجود والوجوب فأشار اليهما بقوله ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة اذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها وأشار الى المطلب الثالث وهو عموم التعلق للمتعلق منها بالألف واللام التى أدخلها على صفة القدرة وما بعد من الصفات فانها للعهد والمعهود به الصفات التى فسر تعلقها فيما سبق وبالله التوفيق (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة

الثلاثة لما لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة وقولنا فيها في الدليل الثاني العقلي والنقص على الله تعالى محال يعني لانه يستلزم أن يحتاج حينئذ الى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره الى اله آخر كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى الله عن ذلك لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه وهذا الدليل العقلي وان كان لايسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية

ولا تجهدوها برفع الاصوات في الدعاء فانكم لا تدعون الخ (قوله والاجماع) هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الأحكام وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الاجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير وقال السعد في شرح المقاصد انعقد اجماع أهل الاديان بل اجماع العقلاء على ذلك ثم قال وبالجملة لا خلاف بين أرباب الملل والمذاهب في كون الباري متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه اهـ فان قلت غاية مادل عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدد ذلك بل بصدد أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الاجماع على هذا الوجه فالدليل لا يتم الا لو كانت الآيات والأحاديث مصرحة بذلك وكان الاجماع على هذا الوجه والا فالمعتزلة يقولون انه سميع بصير بذاته ومتكلم أي خالق للكلام في شجرة ونحوها فهم موافقونا على أنه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفونا في مدعانا وهو أنها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى قلت ان أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التي صرح بها الكتاب والسنة وأجمعت الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام فاذا ضممت مافهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الاجماع عليه ثبت مدعانا وهو أن كل واحدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها فقول المصنف فالكتاب والسنة والاجماع أي مع ضميمة مافهمه أهل اللغة (قوله لزم أن يتصف بأضدادها) أي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها ووجه الملازمة بين المقدم والتالي أن القابل للشيء اما أن يتصف به أو بضده فالمولى قابل للاتصاف بها فمتى انتفى اتصافه تعالى بها لزم أن يتصف بأضدادها والحاصل أن كل حي قابل لصفة لايخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو عن ضدها لان القبول نفسي وكل حي قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الأحياء بها فالمصحح الحياة وحينئذ فالمولى اذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها ودليل الاستثنائية قياس اقتراني قائل أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات عليه تعالى محال وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقتراني المستدل به على صحة الاستثنائية بقوله وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال (قوله لما لم تتوقف على معرفتها دلالة الخ) الاولى لما لم تتوقف عليها المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا تتوقف المعجزة الدالة على صدق الرسل عليها لان الأعمى والأصم والأبكم يتأتى منه الفعل فلذا صح الاستدلال على اتصاف المولى بها بالسمع بخلاف الصفات المتقدمة فانها لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر (قوله الى قول الرسل) يدخل فيه الاجماع باعتبار أصله اذ لابد له من مستند شرعي ويشمل التقرير ان فرض وقوع دليل به ويحمل القول على مايشمل النفساني (قوله والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي) اعترض بأن العقلي لاقوة فيه وذلك لان المطلوب في العقائد اليقين والدليل العقلي المذكور هنا لا ينتجه لعدم صحته كما سيظهر لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلا عن القوة فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بمن (قوله يعني لانه يستلزم الخ) هذا دليل للكبرى من الاقتراني الذي أقيم على الاستثنائية وأما الصغرى القائلة وهي نقائص فلم يذكر لها دليلا لورود الاعتراض عليها كما يأتي لك بيانه (قوله وان كان لايسلم من الاعتراض الخ) الاعتراض الذي أشار له وارد على الملازمة وعلى الاستثنائية أما على الملازمة فبأن يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لا نسلمه وذلك لانكم بنيتم الملازمة على قاعدة وهي أن القابل للشيء لايخلو عنه أو عن ضده وقلتم ان الذات العلية قابلة للأوصاف المذكورة فمتى انتفت لزم أن تتصف بأضدادها وهذا فيه نظر لأن الحكم

والتقوية لما هو مستقل بنفسه ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلي حسن وقد لوحنا الى ذلك بتأخيره فى أصل العقيدة وبالله التوفيق (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا

على الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصورها وحقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ماتقبله مما لا تقبله وانما يجب قبولها لما دلت عليه الأفعال وتوقفت على الاتصاف به والسمع والبصر والكلام لا يتوقف الفعل عليها وان اعتمدتم فى قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال فان اعتمدتم على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا فى الشاهد كمالا فى الغائب ألا ترى أن الزوجة والولد كمال فى الشاهد لا فى الغائب سلمنا أن هذه الصفات كمال وأن الذات تقبلها فمن أين أتاكم أنها اذا لم تتصف بها تتصف بأضدادها وقولكم القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ممنوع وسند المنع أنه لا يلزم فى كل شيء أن يكون له ضد لجواز أن يكون التقابل بين الشيء و بين منافيه تقابل العدم والملكة سلمنا أن مقابل تلك الصفات أضداد لكن لا نسلم منع الخلو عن الشيء وعن ضده ألا ترى أن الهواء خال عن الألوان كلها وكذلك الماء سلمنا منع الخلو وصحة الشرطية لكن لا نسلم الاستثنائية وقولكم فى بيانها لأنها نقائص لا يصح اذ لا يلزم من كون أضدادها نقصا فى حق الشاهد أن تكون نقصا فى حق الغائب ألا ترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فانه نقص فى حق الشاهد وليس كذلك فى حق الغائب (قوله والتقوية) أى للمدلول فالمدلول ثبت بالسمعي وزاده العقلي قوة وليس المراد أن دلالة الأول على المطلوب ضعيفة ولا تقوى عليه الا بالثاني و يدل على ذلك جعله الأول مستقلا بنفسه أى لا يحتاج الى معونة من الدليل العقلي بخلافه هو ان قلت الدليل النقلي لا يستقل أصلا بل دائما يتوقف على استعمال العقل قلت المراد باستقلال النقلي أنه لا يتوقف فى افادة المطلوب على برهان عقلي وهذا لا ينافى أن العاقل لا يفهمه الا باستعمال العقل فيه (قوله ولا يرد عليه شيء) اعترض بأن السمعي قد ورد عليه بحث كما قدمنا عند قوله فالكتاب والسنة والاجماع وحاصله ان غاية ما أفاده الكتاب والسنة والاجماع ان الله سميع و بصير ومتكلم وليس هذا مطلوبنا بل المطلوب اثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف الذات بها وحاصل الجواب أن قوله ولا يرد عليه شيء أى خال عن الجواب كالوارد على العقلي وهذا لا ينافى أن النقلي ورد عليه شيء لكن معه جواب وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيما مر وحاصله أن المراد بقوله فالكتاب والسنة والاجماع أى مع ضميمة فهم أهل اللغة فتأمل (قوله فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا الخ) اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الأفعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية ولا يجب على الله تعالى فعل شيء أصلا وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والأصلح كاثابة الطائع وعقاب العاصي وكالاخترام اذا علم من المعصوم أو التائب انه يكفر أو يفسق لو بقى لما فى تركه من تفويت ما كان عليه من الطاعة ثم ان الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الأمر وحتمه عليه وليس معناه أيضا الحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب كما هو شأن الواجبات لأنه تعالى منزه عن النفع والضر بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولابد للحسن الذاتي الذى اشتمل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة اذا علمت هذا فقول المصنف فى الرد عليهم لو وجب عليه شيء منها أى كالصلاح والأصلح كما يقوله المعتزلة وقوله عقلا أى من جهة العقل بحيث صار لابد من فعله لاشتماله على الحسن الذاتي وليس المراد بوجوبه أنه يفعله ولابد مع كونه جائز الترك لأنه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضيا ولا ضرر فى صيرورة الممكن واجبا عرضيا (قوله أو استحال عقلا) أى أو استحال شيء منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتي كترك الثواب والأصلح (قوله لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا) أى على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته و بيان الملازمة أن وجوب الشيء انما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتي واذا اشتمل الفعل على حسن ذاتي كان واجبا ذاتيا والفرض انه

وذلك لايعقل (ش) لاشك أن الممكن فى اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز فيكون معناه هو الذى يصح فى العقل وجوده وعدمه فاذا لو وجب وجوده عقلا أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق وذلك لايعقل وأيضا فالمعتزلة انما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم فى ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق عند شرح قولنا فى أصل العقيدة وأما الجائز فى حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب فى عقائدهم ولما تركهم

ممكن فقد انقلب الممكن واجبا وقال بعضهم فى بيان الملازمة هو أنه لافرق بين مايجب له كالصفات العشرين ومايجب عليه فى أن كلا واجب عقلى فلو كان من الممكنات ماهو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجبا فتنقلب حقيقته وهو واضح (قوله وذلك لايعقل) يحتمل أنه اشارة الى استثنائية الدليل والأصل لكن انقلاب الممكن واجبا أومستحيلا باطل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات أو استحالته عليه تعالى فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها فى حقه ويحتمل أن يكون قوله وذلك لايعقل اشارة لقضية حملية وحينئذ فالقياس اقترانى مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا لو وجب عليه شيء من الممكنات عقلا أو استحال شيء منها لانقلب الممكن واجبا أومستحيلا وانقلاب الممكن واجبا أومستحيلا باطل ينتج وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شيء منها عليه باطل (قوله وذلك لايعقل) أى لايحكم العقل به ولا يقبله وليس المراد أنه لايدركه العقل أى لايتصوره اذ لولم يتصوره لم يحكم ببطلانه ثم ان ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أومستحيلا لا يقبله العقل لكون استحالته ضرورية مع أنها نظرية وذلك لأن المانع من انقلاب الممكن واجبا أومستحيلا مايترتب على ذلك من تخلف صفة النفس والحال أن مابالذات لايتخلف بيان ذلك أن امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لاتقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية وازالتها مستحيلة والجواب أن قوله لايعقل أى بعد النظر فى الدليل (بقى شيء آخر) وهو أن قوله لو وجب شيء منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشيء منها بحيث صار لابد من وجوده وقوله لانقلب الممكن أى ظهر انقلاب الممكن وبهذا التقدير صار المقدم وهو قوله لو وجب مغاير التالى وهو قوله لانقلب الخ كذا قيل ولا حاجة له لأن المراد فلأنه على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته لانقلب الممكن الخ تأمل (قوله لاشك أن الممكن مرادف للجائز فى اصطلاح المتكلمين) أى وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين الأول ماصح فى العقل وجوده وعدمه ويقال له ممكن بالامكان الخاص كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار فتقول زيد قائم بالامكان الخاص والنار حارة بالامكان الخاص بمعنى أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه والثانى مالايمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز فالأول كصفاته تعالى الواجبة والثانى كاثابة المطيع فتقول الله موجود أو قادر أو عالم بالامكان العام بمعنى أن ثبوت الوجود له ومامعه ليس بممتنع بل واجب وتقول اثابة الله للطائعين ممكنة بالامكان العام بمعنى أنها غير ممتنعة بل جائزة (قوله فاذا) أى فاذا كان الممكن ماصح وجوده وعدمه أى لو وجب وجوده أى الممكن عقلا الخ واحترز بقوله عقلا من وجوبه شرعا فانه لاضرر فيه وذلك كاثابة الطائع فانه واجب شرعا لوعد الله به وجائز عقلا فالمضر انما هو صيرورة الممكن واجبا لذاته أومستحيلا لذاته وأما صيرورته واجبا لغيره أومستحيلا لغيره فهذا واقع ولاضرر فيه (قوله وذلك لايعقل) أى لايقبله العقل بعد النظر فى الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر (قوله والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم) أما قضاء المشاهدة بفساد قولهم فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض فان هذه لامصلحة فيها وأما قضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكليف العباد وهو مشتمل على المشاق والمكاره وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر فان قالوا ان المحن والتكليف فيهما مصلحة باعتبار مايترتب عليهما من الثواب قلنا لهم الله قادر على ايصال الثواب بدون التكليف والمحن (قوله لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب فى عقائدهم) أى لكن التالى وهو هدايتهم فى عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب اعترض بأن هذا لايكون حجة على الخصم لانه يمنع بطلان تالى الشرطية القائلة لكن التالى باطل لأنهم يزعمون أنهم على هدى من الله فى عقائدهم وأجيب بأن هذا دليل بالنسبة

في عماهم يترددون وهوسهم في هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به وبالله التوفيق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

لاهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لاهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ماذكر أو يقال الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة في توبيخهم وان عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام (قوله في عماهم يترددون) أي يترددون ويتحيرون بسبب عماهم أي جهلهم (قوله وأما الرسل الخ) لما فرغ من الكلام على الالهيات أخذ يتكلم على الرساليات لانهما متعلقا التصديق القلبي الذي هو الايمان وقدم الالهيات لأنها أصل الرساليات والعطف في قوله وأما الرسل عن مقدر حذف للعلم به تقديره أما مولانا جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ماذكرته وأما الرسل الخ وقال الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد لانه لو ذكر عددا لربما أفضى لاثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هي له وما ورد من أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم فيه والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عدته الا الله لقوله تعالى منهم قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك لا يقال انه لا فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل لأن الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم لانا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذي يحصل بالتفصيل الذي هو مطلوب في عقائد الايمان واعلم أن ما وجب للرسل يجب للأنبياء الا التبليغ فانه خاص بالرسل وحينئذ فالصدق والامانة واجبان لكل من الأنبياء والرسل وأما تبليغ الاحكام المتعبد بها فانه خاص بالرسل اذ النبي لا يبلغ شيئا من الشرائع نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لاجل أن يحترم ويعظم (قوله فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه) مراده بالوجوب ما هو أعم من الوجوب الشرعي والعقلي لأن وجوب الامانة والتبليغ شرعي لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعي على المعتمد وأما وجوب الصدق فهو عقلي بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وقيل انها وضعية وقيل عادية وهو الراجح ولا يضر امكان تخلف العادي ألا ترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلاني ذهب مع امكان تخلف العادة عقلا وكونه ذهبا اذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا لم يلزم عليه محال والحاصل أن القطع بجامع الامر العادي فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعا وان جاز تخلف دلالتها على الصدق أي أن المولى اذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محال (قوله الصدق) أي مطابقة خبرهم للواقع والمراد الصدق في دعوى الرسالة وفي الاحكام التي يبلغونها عن الله وأما الصدق في الكلام العرفي نحو أكلت أو شربت أو قدم زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الامانة (قوله والامانة) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أولامرد بشهوة كانت قبل النبوة أو بعدها عمدا أو سهوا اللهم الا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهوا كما في خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها فانه معصية وقد وقع من النبي سهوا لاجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو فان قلت انه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال انهم معصومون من المعاصي قبل النبوة والحال أنه لا معصية قبلها قلت المراد أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة والحاصل أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة وان كان لا يعلم أنها معصية الا بعد النبوة (قوله وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق) أي أنهم لا يتيسر لهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما في المغيبات التي أطلع الله عليها الرسول ثم ان الامانة بالتفسير السابق أعني ترك المعاصي مطلقا عمدا أو سهوا قبل النبوة وبعدها مستلزمة للصدق لكن خطر الجهل في هذا الفن صعب فلا يكتفى بذكر الملزوم بل وكذلك التبليغ داخل في الامانة أيضا نعم لو قصرت الامانة على حالة العمد بأن قيل انها ترك المعاصي عمدا فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ لان المراد أنهما لا ينتفيان

و يستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شئ مما نهى عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شئ مما أمروا بتبليغه للخلق و يجوز فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ماهو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى لنقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) اعلم أن الرسول هو انسان

ولو سهوا (قوله و يستحيل فى حقهم الخ) مراده مايعم الاستحالة العقلية والشرعية لأن ماوجب عقلا مقابله محال عقلا وماوجب شرعا أى بالدليل الشرعى فقابله محال شرعا (قوله أضداد هذه الصفات الخ) أى منافياتها وذلك لأن الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع فى المحرم أو المكروه والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشئ والمساوى لنقيضه وأما التقابل بين الامانة والخيانة فعلى مافسرها به المصنف هنا تقابل الضدين لأنه فسر الخيانة بفعل شئ الخ والفعل وجودى وعلى مافسرها به فى شرح المقدمات وهو ماقلناه فالتقابل بينهما تقابل الشئ والمساوى لنقيضه وكذا يقال فى التقابل بين التبليغ والكتمان واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموما وخصوصا وجهيا تجتمع الثلاثة فى تبديل شئ مما أمرهم الله بتبليغه أو تغيير معناه عمدا لانه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه و ينفرد الأول والثانى فى زيادة شئ عمدا من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته الى الله و ينفرد الثانى والثالث فى كتمان شئ من المأمور بتبليغه عمدا او ينفرد الأول والثالث فى تبديل ماأمروا بتبليغه نسيانا و ينفرد الأول فى الكذب نسيانا فى المأمور بتبليغه و ينفرد الثانى بفعل معصية غير الكذب والكتمان و ينفرد الثالث بنقص شئ مما أمروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل (قوله بفعل شئ) أراد بالفعل التلبس وكأنه قال والخيانة المصورة بالتلبس بشئ فيشمل القول والفعل القلبى كالحسد والحقد والغل والاعتقادات الفاسدة (قوله أو كراهة) مراده بما نهى عنه نهى كراهة ماليس بمحرم فيشمل خلاف الأولى بناء على القول بأنه غير الكراهة ووقوع المرجوح منه ﷺ طلاقا و بولا قائما والوضوء مرة مرة لبيان أن النهى عن ذلك خفيف لاشديد لامن حيث أنه منهى عنه اذا علمت هذا فاعلم أنه لابد من التفطن لقيد الحيثية فى قوله مما نهى عنه أى من حيث انه منهى عنه فلا ينافى أنه يفعل المنهى عنه لحيثية أخرى كالتشريع (قوله من الاعراض) أى من جنس الاعراض أى الصفات الحادثة واحترز بالاعراض عن صفات الاله فانه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا عيسى بصفة الاله واحترز بالبشرية عما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الأكل والشرب والجماع للنساء و يقولون انهم لا يكونون الا ملائكة فاداهم ذلك الى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم مالهذا الرسول يأكل الطعام و يمشى فى الاسواق فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى وما أرسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام و يمشون فى الاسواق (قوله التى لا تؤدى الخ) احترازمن التى تؤدى لنقص كالبلادة وعدم الفطانة فانهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بليدا غير فطن واحتراز عن البرص والجذام فان شأنهما التنفير واحتراز مما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسى بالادرة وداود بالحسد لاوريا حيث حسده على زوجته والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الأنبياء ووصفوهم بالامور المنقصة والنصارى أفرطوا فى التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الالوهية وأهل الملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم (قوله كالمرض) مثال للاعراض البشرية (قوله ونحوه) أى كالجوع والنوم (قوله هو انسان) خرج عنه الجن والملك فليس منهما رسول يبلغ الاحكام الى الخلق وأما قوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا فليس من هذا القبيل أى الرسول اصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحى لأنبيائه فهم رسل لغة واعلم أن لفظ انسان يطلق على الذكر والأنثى على المعتمد وحينئذ فالتعريف يفيد أن الأنثى تكون رسولا والحق أنها لا تكون رسولا وان الرسالة مشروطة بالذكورة فاما أن يقال انه تعريف بالاعم المقصود منه تمييز الرسول عن غيره وذلك حاصل وان كان التعريف أعم من المعرف أو أنه ماش على القول بأن لفظ

انسان خاص بالذكر والأنثى يقال فيها انسانة (قوله بعثه الله تعالى للخلق) أى لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا و ببعضهم كغيره وليست للاستغراق والا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خصت رسالته وخرج بقوله بعثه الله من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا (قوله ليبلغهم ما أوحى اليه) أى الى الرسول وما فى قوله ما أوحى اليه موصولة فهى للعموم أى كل ما يوحى اليه يعنى من حيث كونه مبعوثا به اليهم فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها والمخير فيها واندفع ما يقال ان الرسول لا يبلغ كل ما يوحى اليه اذ ما أمر بكتمانه أو كان من خواصه لا يؤمر بتبليغه والتعبير بما الموصولة يقتضى انه يؤمر بتبليغ كل ما يوحى اليه وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر فى الكلام ولا شك أن ما يوحى اليه من حيث كونه مبعوثا به مأمور بتبليغ جميعه وقوله ليبلغهم الخ أشار به للعلة الغائية وليس من تمام التعريف وأما النبى فهو انسان أوحى اليه بشرع أمر بتبليغه أم لا فالنبى أعم من الرسول مطلقا هذا هو المعتمد ومقابله قولان الاول أن الرسول انسان أوحى اليه بشرع وكان له كتاب فلابد فى الرسول من الكتاب والشريعة ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون ما فى الكتاب مواعظ واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرة فكيف يشترط فى الرسول أن يكون له كتاب والقول الثانى يقول لابد فى الرسول من أحد أمرين اما أن يكون له كتاب واما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله فاذا نزلت التوراة على موسى وأوحى الى نبى من بنى اسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا اذا علمت ذلك فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة وكتاب أو نسخ الخ اشارة للقولين المقابلين للمعتمد وهذا على نسخة الواو فى شريعة، وأو فى نسخ وفى نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ بأو فى الاثنين فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال الاول لابد فى الرسول أن يكون له كتاب فقط والثانى لابد أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا والثالث لابد أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله واعترضت هذه النسخة التى فيها أو فى الموضعين بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد لان قولنا لابد أن يكون له شريعة هو عين المعتمد (قوله البراهمة) نسبة لبرهام كبيرهم وهم قوم كفار وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد (قوله لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والاصلح فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والاصلح الا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا والبراهمة حكموا باستحالتها نظرا لكونها فسادا لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لانها عبث كذا ذكر بعضهم وقال العلامة الشيخ يس يحسن أن تكون الاشارة راجعة للأصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان والحاصل أن البراهمة أحالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والاصلح فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته (قوله فى هوسهم وكفرهم) الأمران راجعان للبراهمة ويحتمل أن الهوس راجع للمعتزلة والكفر راجع للبرهمة (قوله وأما برهان وجوب صدقهم) أى فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعدها وأما وجوب صدقهم فى غير ذلك فانه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهى الأمانة وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله هذا برهان صدق الرسل فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق (قوله فلانهم لولم يصدقوا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى فيها رفع التالى فانتج رفع المقدم وتقريره أن يقال لولم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن الكذب فى خبره تعالى باطل فبطل المقدم وهو عدم صدقهم وثبت نقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب وقوله لتصديقه الخ بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى الشرطية وحاصله

بعثه الله تعالى للخلق ليبلغهم ما أوحى اليه وقد يخص بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة وهذا البعث من الجائزات عند أهل السنة وأوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد فى وجوب مراعاة الصلاح والاصلح وأحالته البراهمة لذلك أيضا ولا خفاء فى هوسهم وكفرهم والدليل لأهل السنة على أن البعث للرسل جائز لا واجب أن البعث فعل من أفعال الله وقد علمت أنه جل وعز لا يجب عليه فعل وان كان صلاحا أو أصلح ولا يتحتم عليه ترك وكلامنا فى أصل العقيدة واضح لا يحتاج الى شرح (ص) أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لولم يصدقوا

ان الله صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لولم يصدقوا بان كذبوا لزم الكذب في خبره تعالى ودليل الاستثنائية القائلة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على وفق علمه والخبر الذى على وفق العلم لا يكون الا حقا واعلم أن الملازمة في الشرطية انما تتم على قول أهل السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا وأما على ماقاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا والكذب عدم مطابقته لهما معا وأن ماطابق الواقع دون الاعتقاد أوطابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطة فلا تتم الملازمة لانه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه أنه لم يصدق لكنه لا يلزم كذب خبره تعالى لان تصديق الله لهم انما هو باعتبار الواقع فقول المصنف لولم يصدقوا أى بأن كذبوا وقالوا مالا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا (قوله لزم الكذب في خبره تعالى) أى خبره الحكمى لا الحقيقى وذلك لان المعجزة التى أوجدها الله عند دعواه الرسالة في قوة قول الله صدق عبدى فهو خبر في المعنى واعلم أن لزوم الكذب في خبره تعالى اذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر في المعنى كما قلنا ويشير اليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة فان التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله والمعنى لاخبار الله عن صدقهم فيما أخبروا به اخبارا مصورا بالمعجزة وأما على القول بأن المعجزة مدلولها انشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب في خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر لان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول انما هو وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول ووجود الدليل بدون المدلول باطل (قوله النازلة منزلة قوله الخ) من المعلوم أن دلالة صدق عبدى على الصدق وضعية فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية أى ان الله وضع المعجزة للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدى للدلالة عليه ويحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب في الدلالة على الصدق وان كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلامه محتمل للاقوال الثلاثة وان كان الأقرب لكلامه الاول وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية وامكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول ووجه القول بان دلالتها وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق ووجه القول بأنها عقلية ان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك يدل عقلا على أنه تعالى أراد تصديقه ووجه القول بأنها عادية ان الله تعالى لم يجر عادته من أول الدنيا الى الآن بتمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك (قوله ان المعجزة الخ) هى مشتقة من الاعجاز وحقيقته اثبات العجز في الغير ثم استعمل في لازمه وهو اظهاره فالمعجزة معناها الأصلى مظهرة العجز ثم نقلت للأمر الخارق الذى ذكره الشارح الذى هو سبب في اظهار العجز والتاء في معجزة للنقل من الوصفية للاسمية وايضاح ذلك ان المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعا عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل (قوله مقرون بالتحدى) أى بدعوى الرسول أن هذا الأمر الخارق علامة على صدق (قوله مع عدم المعارضة) أى مع عدم القدرة على المعارضة والاتيان بمثله (قوله تنزل الخ) خبر أن المعجزة وقوله وهى أى المعجزة أمر خارق الخ جملة معترضة بين اسم أن وخبرها (قوله لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه) أى لما تقرر من استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحينئذ فخبره انما يكون على وفق ما علمه وذلك يستلزم كونه صادقا بخلاف خبر الخلائق فانه قد يصدق ان كان على وفق العلم وقد يكذب ان كان عن جهل (قوله أحسن

لزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى في كل مايبلغ عنى (ش) هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق وحاصل هذا البرهان أن المعجزة التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله جل وعز صدق عبدى في كل مايبلغ عنى فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى اذ تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه والخبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا فخبره تعالى لا يكون الا صدقا وقولنا في تعريف المعجزة أمر أحسن

من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضي أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله وأجيب بأن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار برداوسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لا عدم فعل وكذا يقال في كل ماهو من هذا القبيل وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لكن التعريف بمالا يحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج وسكت الشارح عن شرح قوله خارق للعادة وحاصله أن العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فغلبة احراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم احراقها الشيء مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك العادة وانما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب وقوله أمر خارق للعادة شامل لما اذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران في الجو والمشي على الماء ومالم تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع واحترز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل المعتاد والقديم مثال الأول أن يقول أنا رسول الله وآية صدقي طلوع الشمس من المشرق وغروبها في جهة المغرب ومثال الثاني أن يقول أنا رسول الله وآية صدقي كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لان هذا لايختص به مدعي الرسالة عن غيره فلا يدلان على صدقه (قوله واحترز بقيد المقارنة للتحدي) المناسب لقوله أولا وقولنا أن يقول واحترزنا وهو كذلك في بعض النسخ (قوله عن كرامات الأولياء) أي على أحد قولين ذكرهما القشيري في رسالته وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولي أن يدعي الولاية بأن يقول أنا ولي الله وآية صدقي أن ينفلق البحر مثلا أولا يجوز والصحيح الجواز وأنه لا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط فاخراج الكرامة بقيد التحدي الذي هو دعوى الخارق دليلا مبني على القول بأنه لا يصح أن يكون هناك ولي يدعي الولاية ويقول آية صدقي كذا وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدي بدعوى الرسالة لأجل اخراج كرامة الولي لا بما ذكره الشارح من دعوى الخارق دليلا والا كان التعريف غير مانع (قوله والعلامات الارهاصية) مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة ارهاصا لانها مؤسسة للنبوة ومقوية لها وان كانت متقدمة عليها وذلك كخمود نار فارس وانشقاق ايوان كسرى والنور الذي كان يظهر في جبهة عبد الله والد النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وعن أن يتخذ الكاذب الخ) وذلك بأن يقول الكاذب أنا رسول الله اليكم وآية صدقي احياء الموتى الذي كان على يد عيسى لكن هذا انما يخرج بقوله مقرون بالتحدي اذا جعلنا الألف واللام في قوله بالتحدي عوضا عن المضاف اليه أي مقرونا بتحديه أو جعلنا في الكلام حذفا أي مقرونا بالتحدي منه والا فاحياء الموتى مقارن للتحدي من عيسى عليه السلام وفي معناه مايظهر على يد من يتأخر من الأنبياء بعد ظهوره لانه لم يقترن بتحدي الكاذب كالو كان الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد وقال أنا رسول الله اليكم وآية صدقي نبع الماء من بين أصابع النبي الذي يأتي بعدي فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لذلك الكاذب لان ذلك الخارق لم يقترن بتحدي الكاذب بل متأخر عن تحديه وفي معناه أيضا ما اذا قال آية صدقي ماظهر مني فيما مضى من السنين وفي معناه أيضا ما اذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى ومن غير اشعار منه به فان قلت اذا ادعى الكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الأنبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لا تعد معجزة للكاذب المذكور قلت المراد بكون الخارق مقارنا للتحدي أن يكون مصاحبا له ومن أجله وسببه وحينئذ فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الانبياء مع الاقرار من الكاذب

من قول بعضهم فعل لان الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه السلام واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسا لها وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه واحترز بقيد عدم المعارضة

ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلا على صدقه مثلا لتصح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم ذلك على الضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل فى مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلا ففعل فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الاجابة للرسول تصديق له ومفيد للعلم الضرورى بصدقه بلا ارتياب ونازل منزلة قوله صدق هذا الانسان فى كل ما يبلغ عنى ولا فرق فى حصول العلم الضرورى بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك وبين من لم يشاهده الا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل فلا شك فى مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا يرتاب فى صدقهم عليهم الصلاة والسلام الا من طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى نسأل الله قال الله سبحانه ثبات الايمان والوفاة على أكمل حالاته بلا محنة دنيا وأخرى (ص) وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم

بأنها لغيره (قوله عن السحر والشعوذة) أى فان كلا منهما يمكن معارضته والاتيان بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد خلافا للقرافى القائل انه معتاد وغرابته انما هى للجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه وتعاطاه أجاب معه وهذا القول هو الذى مشى عليه المصنف فى الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة (قوله والشعوذة) هى خفة فى اليد ترى الشىء على خلاف ما هو عليه كأن يتراءى ممن يتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيئا ثم يعيده لما كان عليه ويقال فيها شعبذة بالباء أيضا ويقال لمتعاطيها كالحواة أبو مسلى لانه يسلى الناس عن أشغالهم (قوله ومعنى التحدى دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أى ولا يحتاج الى أن يقول ولا يأتى أحد بمثل ما جئت به لان الآتى بمثلها ان كان محقا فلا يقصد معارضة وانما هو صادق مثله وان كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الاول معجزة لانها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والاتيان بمثلها (قوله اما بلسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الاحوال بدعوى الخارق دليلا على الصدق كافية كما لو قيل لمدعى النبوة لو كنت صادقا ظهرت لك آية فدعا الله بظهور آية فظهرت ويكفى فى تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل اليه (قوله بمرأى منه) أى من الملك أى فى مكان يراه فيه الملك (قوله فطالبوه بالحجة) أى بالدليل الذى يدل على صدقه فى دعواه أنه رسول ذلك الملك (قوله فلا شك فى مطابقة الخ) فالرسول اذا قال أنا رسول الله اليكم وعلامة صدقى أن يخرق الله عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول فى دعواه أنه رسول الله الينا (قوله بلا محنة) أى بلا امتحان وابتلاء واختبار فى دار الدنيا بالمصائب وفى الآخرة بالعذاب فالمصائب فى الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون أو يضجرون فيعاقبون (قوله وأما برهان وجوب الامانة) أى وهى كما مر حفظ ظواهرهم وبواطنهم من المعاصى والمكروهات والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهى صفة توجب امتناع عصيان موصوفها والمختص بالأنبياء والملائكة وجوبها فلا يمتنع حصولها لغيرهما على جهة الجواز ولعل السر فى العدول عن عبارة المتكلمين للازمها الاشارة الى التكليف بنفى أضدادها اذ قدورد وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن أشركت ليحبطن عملك تأمل (قوله فلانهم لو خانوا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة استثنى فيها نقيض التالى فأنتج نقيض المقدم وقوله لان الله الخ بيان اللزوم الذى بين المقدم والتالى فى الشرطية ونظم القياس هكذا لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لكن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة مأمورا بها باطل فبطل المقدم وهو صدور الخيانة منهم واذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الامانة وهو المطلوب بيان الملازمة أن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم والمولى لا يأمر بمحرم ولا مكروه وانما يأمر بالطاعات وبيان الاستثنائية أن الله تعالى قال ان الله لا يأمر بالفحشاء ولان انقلاب المحرم أو المكروه طاعة يلزم عليه اجتماع النقيضين وهما الاذن وعدم الاذن فالاذن من جهة الترغيب فى اتباع الرسول وعدم الاذن لما فرض أنه محرم أو مكروه واعلم أن هذه الحجة التى ذكرها المصنف على وجوب الأمانة سمعية أى شرعية بخلاف الحجة على وجوب صدقهم فيما يبلغونه عن الله فانها عقلية ولذا قال فى الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا وحينئذ فاطلاق البرهان على هذا الدليل تسامح وذلك لان البرهان ما كان مركبا من مقدمات عقلية قطعية وهذا الدليل بيان الملازمة فيه شرعى لقوله لان الله قد أمرنا بالاقتداء بهم أى حيث

لوخانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم عليهم الصلاة والسلام لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث (ش) لاشك ان الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم الا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم قال الله تعالى في حق نبينا ومولانا محمد ﷺ

قال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الخ وقال أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه وكذا بطلان التالي الذي هو انقلاب المحرم والمكروه طاعة مأمورا بها في حقهم سمعي قال تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء كذا قيل قال الملوي والحق أنه لا تسامح لأن البرهان ما ألف من مقدمتين يقينيتين أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين وانما يكون تسامحا لو كان يشترط في البرهان كون مقدمتيه عقليتين ولا يشترط ذلك بل الشرط كونهما يقينيتين والنقلي المقطوع به يقيني (قوله لوخانوا بفعل محرم أو مكروه) المراد بالفعل ما يعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب (قوله طاعة في حقهم) قيد بقوله في حقهم اشارة الى أن بعض أفعالهم وان كان يطلق عليه اسم الاباحة بالنظر للفعل في نفسه وصدوره من عامة المؤمنين لكنه في حقهم لكمال معرفتهم بالله لا يقع منهم الا طاعة يثابون عليها وأقل ذلك تعليم البرية وناهيك رتبة التعليم وعظم فضلها (قوله لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم) المراد بالأفعال ما قابل الأقوال بدليل العطف فيشمل تقريرهم وسكوتهم اذ لا يقرون على باطل ثم ان المراد بأقوالهم وأفعالهم التي أمرنا الله بالاقتداء بهم فيهما ما كانت غير جبلية وأما الجبلية كالقيام والقعود والمشي وكذلك ما كان خاصا بهم فلا يلزمنا اتباعهم فيها وانما يلزمنا اتباعهم فيما يبلغونه عن الله اذا علمت ذلك فلقائل أن يمنع الملازمة التي ذكرها المصنف وذلك لأنهم لوخانوا بفعل محرم أومكروه ان كان ذلك فيما يبلغونه عن الله لزم انقلاب المحرم أو المكروه طاعة للزوم اتباعنا لهم فيه وان كان ذلك في أمر خاص بهم لم يلزم انقلاب لأنه لا يلزمنا اتباعهم فيه وأيضا انما يلزم انقلاب ما فعلوه من المعاصي طاعة بعد ثبوت العصمة التي الكلام فيها فاثبات العصمة بهذا الدليل مؤد للدور لأن ثبوت العصمة يتوقف على هذا الدليل والشرطية لا تتم الا اذا ثبتت العصمة وحينئذ فالدليل الناهض على وجوب الامانة لهم الاجماع (قوله وهذا) أي البرهان بعينه هو برهان وجوب الثالث أي الأمر الثالث وهو التبليغ واعترض بأن التالي في برهان الأمانة لانقلب المحرم أو المكروه طاعة والتالي في برهان التبليغ لكنا مأمورين بالاقتداء بهم كما سيأتي في الشارح وحاصله كما يأتي لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في كتمان بعض العلم النافع لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه وهو المطلوب ولا شك أن هذا البرهان غير برهان الأمانة فكيف يصح دعوى العينية وأجيب بأن المراد بالعينية امكان رد أحدهما للآخر بأن يقال في الثالث لو لم يبلغوا لانقلب المحرم وهو عدم التبليغ طاعة أو تقول في الثاني لوخانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فينقلب المحرم والمكروه طاعة اهـ يس (قوله لا شك أن الرسل قد أمرنا بالاقتداء بهم) ان قلت كوننا مأمورين بالاقتداء بسيدنا محمد فهذا ظاهر وأما اقتداؤنا بغيره فلا يتم اذ لا يلزمنا الاقتداء بغيره قلت ما أفاده كلام الشارح من أننا مأمورون بتبعيتهم مبني على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه عن نبينا شيء فإن قلت نرجع ضمير أمرنا لجميع الخلق من هذه الأمة وغيرها ونرتكب التوزيع فالمكلفون من أمة محمد مأمورون بالاقتداء في أقواله وأفعاله وأمة عيسى مأمورون بالاقتداء بعيسى وهكذا قلت هذا يتوقف على أن الامم السابقة مثلنا أمروا بالاقتداء بأنبيائهم في أقوالهم وأفعالهم كذا قيل وقد يقال نلتزم أن كل أمة مثلنا والا فلا فائدة في ارسال رسول دون عموم أتباعه في كل ما جاء به والحاصل أنه ان جعل ضمير أمرنا لمعشر هذه الامة فيجاب بالجواب الاول وان جعل جميع المخلوقات وارتكب التوزيع فالأمر ظاهر ولا اعتراض أصلا (قوله الا ما ثبت اختصاصهم به) أي الا ما ثبت كونه مقصورا عليهم لا يتجاوزهم الى أممهم فالباء داخلة على المقصور كما هو الشائع في الاستعمال وأشار المصنف بهذا الى أن الأصل في أقواله وأفعاله ﷺ عدم اختصاصه بها فيجوز اتباعه فيها حتى يثبت

للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الى غير ذلك مما يطول تتبعه وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظر أصلا في جميع أقواله وأفعاله الا ما قام بدليل على اختصاصه به فقد خلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام نعله ونزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمه وحسر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر كما فعل النبي ﷺ وكاد يقتل بعضهم بعضا من شدة الازدحام على الحلاق عند ما رأوه ﷺ يحلق رأسه وحل من عمرته في قصة الحديبية وكانوا يبحثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه ونومه وكيفية أكله وغير ذلك ليقتدوا به وقال لهم عليه الصلاة والسلام لما أرادوا التبتل والانقطاع للعبادة ليلا ونهارا أما أنا فآكل وأنام وأتزوج النساء أو كلاما يقرب من هذا فمن رغب عن سنتي فليس مني

أنها من خصائصه وليس للمكلف أن يتوقف لاحتمال الاختصاص لأن الأصل عدمه وهذا مبني على أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعام بعد وفاته ﷺ قبل البحث عن المخصص وقيل لا يتمسك به لاحتمال التخصيص أي ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به ﷺ (قوله ان كنتم تحبون الله الخ) قيل ان الخطاب لجميع الامة وقيل لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم انها نزلت في كعب بن الأشرف وجماعة من اليهود قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه ونحن أشد حبا لله فأنزل الله الآية فان كان الخطاب على العموم فالحجة بهذه الآية ظاهرة وان كان على الخصوص فالاحتجاج بها من جهة أن غير المخاطب يدخل بالمعنى لأن محبة الله توجب اتباع نبيه وكذا الحكم في كل خطاب لأول الامة (قوله الأمي) أي الذي لا يكتب ولا يقرأ وهذا وصف مدح في حق النبي ﷺ ووصف خسيس في حق غيره وذلك لأن النبي لو كان يكتب ويقرأ لتوهم أن علمه حصل له من المطالعة في كتب المتقدمين (قوله وقد علم من دين الصحابة) أي من عادتهم وليس المراد بالدين الأحكام الشرعية والدين له اطلاقات كثيرة (قوله من غير توقف) يعني غالبا ومالم تبهتهم ضرورة الحال والافقد أمرهم في عمرة الحديبية بالنحر والحلق ثلاث مرات فو الله ما قام منهم أحد فدخل على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها مالقي من الناس فقالت ان أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحدا وانحر واحلق فخرج فنحر بيده ودعا الحالق فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض اهـ من البخاري وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالفطر في رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح فشرب فشربوا وسبب تأخرهم حملهم الأمر على الندب أو انه بهتتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في الفكرة (قوله في جميع أقواله وأفعاله) أي التشريعية لا مطلقا والا الشمل الجبلي (قوله فقد خلعوا نعالهم) أي في الصلاة لما خلع ﷺ نعله أي فيها ولما فرغ من الصلاة قال لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا له لما رأيناك خلعتهما خلعناهما فقال عليه الصلاة والسلام أتاني جبريل فقال لي اخلع نعليك فان فيهما نجاسة قيل انه كان دم قراد واحتج بهذا الحديث من قال ان العلم بالنجاسة في الصلاة لا يبطلها بل ينزعها فقط (قوله ونزعوا خواتمهم الخ) في البخاري كان له صلى الله عليه وسلم خاتم من ذهب فنبذه وقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم فلبس الذهب كان أولا غير حرام على الذكور ثم حرم وفيه أيضا عن أنس أنه كان من ورق وعليه ينظر هل هو نسخ للاباحة أو انما هو قضية وقتية (قوله وحسر) أي كشف وقوله أبو بكر وعمر أي وكذلك عثمان فانه حسر عن رجليه أيضا في هذه القصة ودلوا كلهم أرجلهم في البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم (قوله في قصة جلوسهم على البئر) هي بئر أريس بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة وآخره سين مهملة بوزن أمير بئر بالمدينة وقيل ان أريس بستان بالمدينة فبئر أريس على هذا بئر هذا البستان المسمى بأريس وهذه البئر هي التي سقط فيها خاتم النبي ﷺ من يد عثمان فلم يوجد (قوله كما فعل النبي ﷺ) أي فانه كشف عن رجليه لركبتيه اشارة الى أن هذا ليس بعورة وتبعه أصحابه الثلاثة ففعلوا مثله بحضرته كما هو الأدب (قوله على الحلاق) بكسر الحاء وفتح اللام مخففة مصدر لا بفتح الحاء وتشديد اللام لانه يوهم أن الحلاق كان واحدا وازدحموا عليه فليس في الحديث ما يدل على ذلك بل على خلافه كما مر (قوله الحديبية) بالتخفيف والتشديد قرية بينها وبين مكة مرحلة سميت باسم بئر كانت بها تسمى بالحديبية وهي من الحرم نزل عليها ﷺ حين صده المشركون عن البيت الحرام وكان محرما بعمرة وصالحهم على أن يعتمر من العام القابل وأمر النبي أصحابه أن يتحللوا بالحلاق والنحر فأبوا ثلاث مرات الى آخر ما مر (قوله والانقطاع للعبادة) عطفه على التبتل عطف تفسير (قوله أو كلاما يقرب من هذا) عطف على قوله

فانظر كيف ردهم بفعله الذى لامعدل عن الاقتداء به عما قصدوه مع أنه يظهر قبل التأمل أن ما قصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس وقد ثبت ان ابن عمر رضى الله عنهما لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة ولبسه النعال السبتية وكونه لا يحرم اذا أهل هلال الحجة وانما يحرم فى يوم التروية وكونه انما يلمس الركنين اليمانيين فأجابه بأنه استند فى ذلك كله لفعله صلى الله عليه وسلم وقد أدار رضى الله تعالى عنه راحلته فى موضع واعتل لذلك بأنه كذلك رأى النبى صلى الله عليه وسلم فعل وانظر قول عمر رضى الله عنه للحجر الاسود لقد علمت أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك وقد ثبت عن بعض السلف

أما أنا الخ باعتبار محله أى قال هذا أو قال كلاما يقرب من هذا وانما قال الشارح ذلك لعدم جزمه بما قاله عليه الصلاة والسلام لهم والذى فى البخارى عن أنس جاء ثلاثة رجال الى بيوت أزواج النبى ﷺ يسألون عن عبادة النبى صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا أين نحن من النبى ﷺ وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فقال أحدهم أما أنا فأصلى الليل وقال آخر وأنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله انى لأخشاكم لله وأتقاكم له لكن أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى (قوله فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه ردهم بفعله وقوله ففى قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتماديهم على عدم التحلل بعد أمرهم به وفى قصة الجماعة الذين أرادوا التبتل ردهم بفعله وقوله معا لقوله فمن رغب عن سنتى فليس منى فان هذا قول وقوله أنا أفعل كذا الخ هذا وان كان قولا لكن مضمونه المردود به فعل فتأمل (قوله لا معدل) أى لا عدول (قوله عما قصدوه) متعلق بردهم (قوله مع أنه) أى ما قصدوه من التبتل والانقطاع للعبادة (قوله قبل التأمل) انما قيد بذلك لأنه بعد التأمل ليس كذلك لأنه لا رهبانية فى الاسلام ولأنه عرضة للقطع وأحب العمل أدومه وان قل ولأن ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والاولاد (قوله لما سأله السائل) أى وهو ابن جريج وقال له رأيتك تصنع أربعا لم أجد أحدا من أصحابك يصنعها قال ما هى يا ابن جريج قال رأيتك لا تلمس من الاركان الا اليمانيين ورأيتك تلبس النعال السبتية ورأيتك تصبغ بالصفرة ورأيتك اذا كنت بمكة أهل الناس اذا رأوا هلال الحجة ولم تهل أنت حتى اذا كان يوم التروية أهللت فقال ابن عمر أما الاركان فانى لم أر رسول الله ﷺ يلمس الا اليمانيين وأما النعال السبتية فانى رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التى لا شعر فيها فأحببت أن ألبسها وأما الصفرة فانى رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها وأما الاهلال فانى رأيت رسول الله ﷺ لم يهل حتى تنبعث به راحلته اهـ واطلاق اليمانيين تغليب والمراد ركن الحجر الاسود والركن اليمانى الذى قبله والمراد بالصبغ صبغ الثوب كما فى الكتانى وقال الشيخ يس يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ لحيته قاله المنجور ونحوه لبعض شراح الحديث وفى شرح البردة لابن مرزوق وقد ورد أنه ﷺ صبغ لحيته الكريمة بالحناء والكتم والنعال السبتية بكسر السين التى لا شعر فيها سميت بذلك لسبت الشعر أى حلقه فسبتية بمعنى مسبوتة والمراد بالاهلال التلبية عند الاحرام ويوم التروية هو ثامن الحجة لتروى ابراهيم فى ذبح ولده يومها ثم عمل بمقتضى أمره به يوم النحر وقيل انما سمى اليوم الثامن بيوم التروية لأنهم كانوا فى الجاهلية يحملون فيه الماء منى لعدم الماء فيها اذ ذاك (قوله أدار راحلته فى موضع) أى وهو المحل الذى يذهب منه لقبور الشهداء فقد روى ابن عبد البر باسناده الى نافع رأيت ابن عمر اذا ذهب الى قبور الشهداء وهو على ناقته ردها هكذا وهكذا فقيل له فى ذلك فقال رأيت رسول الله ﷺ فى هذا الموضع على ناقته فعل كذا وهذا غاية التأسى والاقتداء (قوله واعتل) أى استدل لذلك (قوله وانظر قول عمر) أى تأمل فيه فانه يدل على شدة الاتباع (قوله لا تضر ولا تنفع) انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ما ورد فى صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعا ان لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهد لمن استلمه يوم القيامة الا أن يقال ان هذا الحديث لم يبلغ عمر أو بلغه والمعنى لا تضر ولا تنفع بذاتك بل باذن الله لأنه هو الضار النافع حقيقة وانما قال عمر ذلك لأن الناس كانوا حديثى عهد بعبادة الاصنام فخشى عمر أن يظن الجهلة منهم أن استلام الحجر من باب تعظيم بعض الاحجار كما كانت العرب تفعله فى

وأظنه الامام أحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه كان لا يأكل البطيخ فقيل له في ذلك فقال منعني من أكله أنه لم يثبت عندي كيف أكله النبي صلى الله عليه وسلم وبالجملة فالاتباع له صلى الله عليه وسلم في جميع أفعاله وأقواله الا ما اختص به ورؤية الكمال فيها جملة وتفصيلا بلا تردد ولا توقف أصلا مما علم من دين السلف ضرورة ولاشك أن هذا دليل قطعي اجماعي على عصمته صلى الله عليه وسلم وفي معناه عصمة سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام من جميع المعاصي والمكروهات وأن أفعالهم عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما لو نظر اليه بحسب عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب لاغير لأن المباح لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام بمقتضى الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا مصاحبا لنية يصير بها قربة وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها واذا كان أدنى الأولياء يصل الى الرتبة التي تصير معها مباحاته كلها طاعات بحسن النية في تناولها فما بالك بخيرة الله تعالى من خلقه وهم أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام لاسيما

الجاهلية فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله ﷺ لا لأن الحجر يضر وينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده في الأوثان (قوله وأظنه الامام أحمد بن حنبل) ذكر ابن النجار الحنبلي في منتهى الارادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلا سبب فهو مبتدع وما نقل عن الامام أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبي ﷺ له فكذب اهـ نعم في المواهب كان محمد بن أسلم لا يأكل البطيخ لعدم علمه كيفية أكل النبي ﷺ له (قوله البطيخ) هو بكسر الباء (قوله فقيل له في ذلك) أي فقيل له ما السبب في ذلك أي في عدم أكلك له (قوله كيف أكله) أي لم يثبت عندي جواب هذا الإستفهام وهو أنه أكله بقشره أو بغير قشره وهل تناوله قطعا أو نحتا بالأسنان ولكن ذكر بعضهم كما في الشيخ يس أنه ثبت أنه ﷺ كان يشق البطيخ بقشره ويأخذ الشقة يأكل منها من ناحية اليمين حتى يصل لنصفها فيديرها بأن يجعل ما كان منها جهة اليسار جهة اليمين ويأكل منها الى أن يصل للموضع الذي وصل اليه ويرمي القشر ولا يأكله (قوله وبالجملة) أي وأقول قولا ملتبسا بالجملة أي بالاجمال أي وأقول قولا مجملا وقوله فالا بتداء مبتدأ وقوله ورؤية الكمال عطف عليه والمراد بالرؤية الاعتقاد فهي رؤية قلبية وقوله مما علم من دين السلف خبره (قوله ورؤية الكمال فيها) أي في أقواله وأفعاله وفي نسخة ورؤية الكمال فيه أي في المصطفى أي في أقوله وأفعاله (قوله مما علم ضرورة) أي بالضرورة أي البداهة أو مما علم حالة كون ذلك العلم ضروريا لا يتوقف على نظر واستدلال لحصوله بالتواتر عنهم وقوله من دين السلف أي من عادتهم (قوله ولاشك أن هذا) أي اتباع السلف له في جميع أقواله وأفعاله مع اعتقادهم انها في غاية الكمال (قوله وفي معناه) أي وفي معنى عصمته ﷺ عصمة الخ (قوله من جميع المعاصي) قد تنازعه كل من عصمته ﷺ وعصمة سائر الرسل (قوله والمكروهات) أي من حيث انها مكروهات أما من حيث التشريع وكان يبين أنها ليست بحرام ففعله لها اما واجب أو مندوب والاظهر الوجوب (قوله وأن أفعالهم) أي ولا شك أن أفعالهم فهو عطف على قوله أن هذا دليل قطعي (قوله وهذا) أي دوران فعلهم بين الأمور الثلاثة التي من جملتها المباح (قوله من حيث ذاته) أي بقطع النظر عن العوارض التي تعرض للفعل (قوله لاغير) الحق أن دخول لا على غير جائز خلافا لمن قال ان غير لا تنفي الا بليس ويدل للجواز قول الشاعر

جوابا به تنجو اعتمد فور بنا * لعن عمل أسلفت لاغير تسئل

(قوله ونحوها) أي نحو الشهوة كالعادة (قوله وأقل ذلك) أي أقل ما ذكر من النية التي يصير بها قربة أن يقصدوا الخ أي وأكثر من ذلك أن يقصدوا اقامة البنية أو كف النفس عن الزنا مثلا لأنه يصير المباح حينئذ واجبا (قوله وناهيك بمنزلة قربة التعليم) ناهيك يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك كما في الصحاح وهو المراد هنا أي ويكفيك مرتبة قربة التعليم فلا تطلب غيرها (قوله بحسن النية) أي بسبب النية الحسنة في تناولها وذلك بأن يقصد بها اقامة البنية أو الكف عن الزنا وضمير تناولها للمباحات (قوله فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما اسم استفهام مبتدأ أو خبر مقدم وبال خبر أو مبتدأ مؤخر والبال هنا بمعنى الظن لا القلب ولا الحال والباء في قوله بخيرة متعلقة به لأنه بهذا المعنى مصدر والاستفهام هنا تقريري أي أقر واعترف بأن خيرة خلق الله أولى بذلك من الأولياء (قوله لاسيما أفضل الخلق) لا نافية للجنس وخبرها محذوف وسي بمعنى مثل اسمها وما موصولة حذف صدر صلتها وهو المبتدأ وأفضل خبره أي لا مثل الذي هو أفضل الخلق موجود وحينئذ فهو أولى من غيره في الوصول الى المرتبة

التي تصير معها مباحاته طاعات (قوله أفضل الخلق) أي وأما نهيه عن تفضيله عن يونس وغيره فللتواضع أوكان ذلك قبل أن يعلمه الله به أو المراد لا تفضلونى تفضيلا يؤدى الى تنقيص المفضول (قوله جلة وتفصيلا) أراد بالجلة أنه صلى الله عليه وسلم بمفرده أفضل من جلة من سواه مع اجتماعهم وحاصله أنك اذا قابلت بين النبي و بين هيئة المخلوقات الاجتماعية أو قابلت بينه و بين كل واحد من المخلوقات تجد النبي أفضل فى الحالتين (قوله من يعتد باجماعه) أي خلافا لما قاله الزمخشري في قوله انه لقول رسول كريم فيؤخذ من هذه الآية أن جبريل أفضل من سيدنا محمد لانه وصف بصفات أقوى مما وصف به صلى الله عليه وسلم حيث وصف جبريل بقوله رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين ووصف صلى الله عليه وسلم بسلب الجنون بقوله وما صاحبكم بمجنون وهذه جراءة عظيمة من الزمخشري وهوس منه اذ النبي صلى الله عليه وسلم موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة فى هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره فلو لم يتصف الا بما قال لربما توهم لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام كيف وقد كان خادماله ليلة الاسراء وارتقى معه لسدرة المنتهى ووقف وقال هذا غاية ما أصل اليه وما منا الاله مقام معلوم وتركه عليه الصلاة والسلام هناك وصعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الاقلام وخرقت له الحجب ورأى ربه بعيني رأسه وخاطبه المولى بكلامه القديم و جبريل لم يصل لهذه المرتبة لاهو ولا غيره فشتان ما بين المقامين وان كان جبريل اكبر رؤساء الملائكة المقربين الا أنه لم يصل لمرتبة النبي صلى الله عليه وسلم وأشار بقوله ممن يعتد باجماعه الى التعريض بالزمخشري وأمثاله وأنهم ليسوا ممن يعتد بخلافهم فى هذه المسئلة التي هي فى غاية الظهور فلا ينافى دعوى الاجماع عليها وحكى البلقيني والعراقى الاجماع (قوله لكمال معرفتهم بالله) علة مقدمة على المعلول وهو قوله لا يقع منهم الخ أي فهو فى حقهم لا يقع منهم الا الطاعة لكمال معرفتهم بالله (قوله من دواعى النفس) أي من الامور التي تدعوها النفس وتطلبها كالرئاسة والاموال والجاه والخادم (قوله من طوارق الفترات) بالفاء والتاء جمع فترة بمعنى الكسل والملل هو السآمة وهى ناشئة عن الكسل واضافة طوارق للفترات بيانية أي وأمنهم مما شأنه أن يطرق الناس أي يأتيهم من الكسل والسآمة (قوله وتأييدهم) أي تقويتهم وهو عطف على كمال (قوله ووجل) أي خوف وهو مرادف للحذر كما أن شديد وعظيم بمعنى وقوله على ايمانك متعلق بوجل وقوله أن يسلب بدل اشتمال من ايمانك (قوله الى خرافات الخ) جمع خراف وذلك كالذى ينقلونه من عصيان آدم وما وقع لداود من أنه حسد أور يا وزيره على زوجته ومن ذلك ما نقله فى الشفاء عن الكلبي قال وليس ثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم تمنى أن ينزل عليه ما يقارب بينه و بين قومه فأنزل الله عليه أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والمشركون لما سمعوه أثنى على آلهتهم والجن والانس الا رجلا أخذ كفا من تراب وجعله على جبهته وقال هذا يكفينى وهذا كذب وكذا ما قيل انه لما قرأ فى الحرم بحضرة المسلمين والمشركين أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى وانما قلنا انه كذب لرده بالبرهان القطعى على العصمة ولا يعارض القطعى بالظنى لو سلم ثقة الناقل كيف وصاحب الشفاء مع تبحره لم يثبت منه شيئا ولقد صدق المصنف فى أنه يخاف على من صدق هذه المقالة سلب الايمان لانه لا مندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الانبياء فى المعاصى خصوصا سيدنا محمدا فان تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح لآلهة غير الله كفر والقاء الشيطان ذلك على

أفضل الخلق وأشرف العالمين جلة وتفصيلا باجماع من يعتد باجماعه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ولأجل انحصار أفعالهم فى الواجب والمندوب على هذا الذى ذكرناه اقتصرنا فى أصل العقيدة على ما يقتضى الاختصاص بهما وهو الطاعة وزدنا التقييد بقولنا فى حقهم اشارة الى أن بعض وأفعالهم وان كان يطلق عليها الاباحة بالنظر الى الفعل فى نفسه وبالنظر الى مطلق وجوده من عامة المؤمنين فهو فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لكمال معرفتهم بالله تعالى وسلامتهم من دواعى النفس والهوى وأمنهم من طوارق الفترات والملل يقظة ونوما وتأييدهم بعصمة الله تعالى فى كل حال لا يقع منهم الا طاعة يثابون عليها صلى الله وسلم على نبينا وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين ولتكن أيها المؤمن على حذر عظيم ووجل شديد على ايمانك أن يسلب منك بان تصغى بأذنك أو عقلك الى خرافات ينقلها كذبة المؤرخين وتبعهم فى بعضها بعض جهلة المفسرين

فقد سمعت الحق الذي لا غبار عليه في حقهم عليهم الصلاة والسلام فشد يدك عليه وانبذ كل ما سواه والله المستعان قوله وهذا بعينه هو
برهان وجوب الثالث مراده بالثالث تبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه ولا شك أنهم لو وقع منهم خلاف
ذلك لكنا مأمورين بأن نقتدي بهم في ذلك فنكتم نحن أيضا بعض ما أوجب الله تعالى علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر اليه كيف وهو محرم ملعون فاعله قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكيف يتصور وقوع ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام ومولانا جل وعز يقول لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته أي ان لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكملهم معرفة به وكان خوفه على قدر معرفته ولهذا كان يسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيز
كأزيز المرجل من خوف الله تعالى وقد شهد مولانا جل وعز لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في
بكمال التبليغ فقال تبارك وتعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وقال سبحانه وتعالى
لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي وقال الله تعالى فتول عنهم فما أنت بملوم والآي في ذلك كثير وبالله سبحانه وتعالى التوفيق (ص)

لسانه ممتنع لعصمته (قوله فقد سمعت الحق الخ) أي من أن الانبياء معصومون من المعاصي عمدا وسهوا
قبل البعثة وبعدها سواء كانت صغائر أو كبائر كانت الصغائر صغائر خسة أولا كانت الكبائر كفرا أو غيره
(قوله لو وقع منهم خلاف ذلك) أي خلاف التبليغ وهو الكتمان لشيء مما أمروا بتبليغه وهذا اشارة
لشرطية القياس الاستثنائي المستدل به على وجوب التبليغ (قوله لكنا مأمورين الخ) وذلك لاننا
مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ومن جملة أفعالهم الكتمان ويبحث فيه بما سبق من أنه لا يلزم
اتباعهم الا فيما يبلغون عن الله والا لزم اتباعهم في الامور الجبلية والامور الخاصة بهم (قوله لمن اضطر اليه)
قيل انه مبني للمفعول لا غير ويرده أنه قرىء بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل (قوله كيف وهو محرم الخ)
أي كيف نؤمر بكتمان العلم النافع والحال أن كتمه محرم والاستفهام تعجبي وهذا اشارة الى الاستثنائية
فهو في قوة لكن التالي وهو أمرنا بكتمان بعض العلم النافع باطل لان كتمه محرم الخ (قوله وكيف يتصور
الخ) اشارة لدليل شرعي على وجوب التبليغ بعد ما قدم الدليل العقلي صورة على وجوبه وكأنه قال ولانه
لا يتصور وقوع عدم التبليغ عنهم لان مولانا الخ (قوله أي ان لم تبلغ الخ) هذا جواب عما يقال انه قد اتحد
الشرط والجزاء في قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته لان المتبادر منه أن المعنى وان لم تبلغ ما أنزل
الله اليك وهو الرسالة فما بلغت رسالته وهذا لا فائدة فيه وحاصل الجواب أن الكلام مؤول بما ذكر (قوله
أي ان لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه) أخذ هذا من وقوع قوله وان لم تفعل في مقابلة العموم في قوله بلغ
ما أنزل اليك أي كل ما أنزل اليك لان ما موصولة تفيد العموم واليها ينسب النفي في مقابله فيكون المعنى وان
لم تبلغ كل ما أنزل اليك وهذا من قبيل نفي العموم والشمول والمحقق فيه السلب الجزئي وذلك لان عدم
تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شيء أصلا وبعدم تبليغ البعض وعلى كل فعدم تبليغ البعض محقق (قوله
فحكمه حكم الخ) المتبادر منه أنه تأويل في الجزاء وان قوله فما بلغت رسالته في معنى قولنا فحكمك في
تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيئا أصلا وقد يقال الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الاحكام لا لبعضها فكأنه
قيل ان انتفى جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها اذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه ولا شك أن هذا
مفاد اللفظ لا تأويل له فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء وحينئذ فلا حاجة
لقوله فحكمك الخ (قوله فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها) وحينئذ فتستحق العقاب مثله والآية وعيد وان
كانت في حقه صلى الله عليه وسلم والى كونها وعيدا أشار الشارح بقوله فانظر هذا التخويف (قوله وكان
خوفه) أي وكان خوفه عليه الصلاة والسلام من ربه على قدر معرفته به ويعرض عما وعده به من المغفرة
والاجر العظيم وكذلك حال ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للملك منهم وأعرف بسطوته كان
أخوف منه ولا يغتر بتقريبه له وانعامه عليه (قوله كان يسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل) أي كان
يسمع لصدره غليان كغليان القدر قال في القاموس مرجل على وزن منبر قدر يطبخ فيه من حجارة أو
نحاس (قوله وقد شهد مولانا الخ) هذا جواب عن سؤال وارد على ما قدمه من أنه لا يتصور الكتمان مع كون
المولى أمره بالتبليغ وحاصل السؤال انه يمكن أن الله أمره بالتبليغ وخالف الامر وكتم وحاصل الجواب
أن المراد انه لا يتصور الكتمان مع أمره بالتبليغ المصاحب لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وكمال
الدين انما يكون بالتبليغ لجميع الاحكام فقوله وقد شهد الخ أي والحال أنه قد شهد الخ ومحط الفائدة على ذلك
أي أنه لا يصح الكتمان مع قوله وان لم تفعل والحالة أنه قد شهد الخ (قوله اليوم أكملت لكم دينكم الخ)

فى الآية اشارة للفرق بين الكمال والتمام فان التمام لازالة نقص الاصل والكمال لازالة نقص العوارض مع تمام الأصل ومن ثم قال تلك عشرة كاملة لان التمام فى العدد قدعلم وانما نفى احتمال نقص بعض صفاته اهـ يس (قوله وأمادليل جواز الأعراض البشرية عليهم) المراد بالدليل هنا البرهان فهو من اطلاق العام وارادة الخاص وعبرهنا اماتفننا أوفرقا بين الواجب والجائز وأل فى الأعراض للعهد والمعهود الأعراض التى لاتؤدى الى نقص كما أشار له الشارح بقوله لايقع منها الامالايخل وأما الأعراض التى تؤدى الى نقص شرعا كالمكروهات والمحرمات فدليل امتناعها ماتقدم من دليل العصمة والتى تؤدى لنقص عرفا وهى الأعراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الأعراض مخلة بحكمة الرسالة وهى تعليم الشرائع وكل ما كان مخلا بحكمة الشرائع فهو ممتنع فى حقهم ينتج الأعراض المنفرة عرفا ممتنعة فى حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلما يلزم من جواز وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة (قوله فشاهدة وقوعها بهم) يصح أن يكون هذا اشارة لقياس استثنائى نظمه أن تقول لولم تجز الأعراض البشرية فى حقهم لما وقعت بهم و بيان الملازمة أن مالايجوز لايقع بهم لكن التالى باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم فالمقدم مثله فاذن الأعراض البشرية جائزة فى حقهم ويصح أن يكون اشارة لقياس اقترانى ونظمه الأعراض البشرية واقعة بالرسل بعدعدم وكل ماوقع بهم بعدعدم فهو جائز دليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأخص وهو الوقوع بدون الاعم وهو الجواز اذ كل واقع جائز ولا عكس ينتج الأعراض البشرية جائزة فى حق الرسل واعلم أن هذا الدليل انماينهض حجة على من جوز الرسالة للبشر واعترف بثبوتها ونازع فى جواز لحوق الأعراض لهم وأما من منع كون الرسول من البشر كما تقول الجاهلية فلا يحتج عليهم به (قوله فشاهدة وقوعها بهم) أى لمن عاصرهم والوقوع أقوى دليل على الجواز لان الوقوع فرع عن الجواز (قوله اماالتعظيم أجورهم) هذا بيان لفائدة وقوع الأعراض بهم ثم ان المعروف فى اماأنه لابدمن تكريرها كما يدل عليه قول ابن مالك ومثل أو فى القصد اماالثانيه * وقديستغنى عن الثانية بأو وكلام المصنف من هذا القبيل وظاهره أن واحدا لابعينه من هذه الأمور فائدة وقوع الأعراض بهم لماتقرر ان أولأحد الشيئين أوالأشياء وظاهر كلام المصنف فى الشرح أن فائدة وقوع الأعراض بهم المجموع وهو الظاهر وحينئذ تكون بمعنى الواو كما فى حديث اسكن حراء فانما عليك نبى أوصديق أوشهيد ويكون مقابل اما محذوفا والتقدير فمشاهدة وقوعها بهم اماللجميع ماذكر واماللغير مالم يذكر كتحقق بشريتهم بتلك الامتحانات فيرتفع الالتباس عن أهل الضعف لئلا يضلوا بما يظهر على أيديهم من العجائب كما ضلت النصارى بعيسى وكغير ذلك من الحكم التى يعلمها الله ولا اطلاع لنا عليها (قوله اماالتعظيم أجورهم) أى كما فى أمراضهم وجوعهم واذاية الخلق لهم فوقوع هذه الأمور لهم لتعظيم أجرهم والمولى وان كان قادرا على أن يوصل لهم الأجر العظيم بلا مشقة تلحقهم أصلا لكن حكمته التى لايجوز العقل حصرها اقتضت أن لايوصل لهم ذلك الثواب الامع تلك الأعراض ولأنه تعالى يفعل مايشاء ولا يسئل عما يفعل (قوله أوللتشريع) أى تشريع الأحكام المتعلقة بالأعراض وتبيينها للخلق كوقوع السهو له عليه السلام فى الصلاة لأجل أن يعرفنا أحكام السهو فيها وكحصول المرض له والخوف لأجل أن يعرفنا كيف تؤدى الصلاة فى حالتى المرض والخوف ان قلت يمكن معرفة ذلك من قوله أحكام السهو كذا وكيفية الصلاة فى المرض والخوف كذا قلت دلالة فعله أقوى من دلالة قوله اذلايعدل أحد عن فعله بعد رؤيته أوثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص فى خلافه للمشقة (قوله أوللتسلى) أى التصبر عن الدنيا أى التصبر على فقدها أى لاجل أن يتسلى الناس بما وقع للانبياء فالتسلى هو التصبر وعدم الحزن على فقد الدنيا لكون أنبياء الله حصل لهم مثل ماحصل لذلك الشخص

وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم صلوات الله وسلامه عليهم فشاهدة وقوعها بهم اماالتعظيم أجورهم أوللتشريع أوللتسلى عن الدنيا والتنبيه

لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لأنبيائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعني أن الأعراض البشرية لا يقع منها بالانبياء عليهم الصلاة والسلام الا ما لا يخل بشيء من مقاماتهم ولا يقدح في شيء من مراتبهم فالمرض مثلا وان كان يقع بهم فهذه منهم البدن الظاهر أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والانوار التي لا يعلم قدرها الا مولانا جل وعز الذي من عليهم بها فلا يحل المرض بقلامة ظفر منها ولا يكدر شيئا من صفوها ولا يوجب لهم ضجرا ولا انحرافا ولا ضعفا لقواهم الباطنة أصلا كما هو كذلك موجود في حق غيرهم عليهم الصلاة والسلام وكذا الجوع والنوم لا يستولى على شيء من قلوبهم ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم وحال قلوبهم في توهجها بأنوار المعارف والحضور والترقي في منازل القرب التي لم يحم أحد ممن سواهم حول أدنى شيء منها وقيامهم بالوظائف التي كلفوا بها في الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام هو على حد سواء في جميع الاحوال وفائدة اصابة ظواهرهم عليهم الصلاة والسلام بتلك الأعراض ما أشرنا اليه في أصل العقيدة من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام وذلك كما في أمراضهم وجوعهم واذاية الخلق لهم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أشدكم بلاء الأنبياء ثم الاولياء ثم الأمثل فالأمثل ولا يخفى أن مولانا جل وعز قادر أن يوصل اليهم ذلك الثواب الأعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام لكن بعدله جل وعلا وعظيم حكمته التي لا تحصرها العقول اختار أن يوصل لهم ذلك الثواب مع تلك الأعراض يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل تبارك وتعالى وهم يسئلون ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو سيدنا رسول الله ﷺ وكيف تؤدى الصلاة في حال المرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من أكله وشربه به ﷺ والا لأنه كان عليه الصلاة والسلام غنيا عن الطعام والشراب

فاذا حصل لك فقر مثلا أو مرض تتسلى بما وقع للأنبياء قبلك (قوله لخسة قدرها) أي لان حلالها حساب وحرامها عقاب ولو كان لها قدر عند الله ما سقى الكافر عدوه وعدو رسوله منها جرعة ماء فاعراض الانبياء عنها وحصولها للكافر دليل على خستها (قوله باعتبار أحوالهم) تنازعه العوامل الثلاثة التسلي والتنبيه وعدم رضاه أي أو للتسلي باعتبار أحوالهم فيها والتنبيه على خسة قدرها بالنظر لأحوالهم من مقاساتهم لشدائدها وأهوالها واعراضهم عنها وعدم رضاه بها دار جزاء لأوليائه بالنظر لأحوالهم فيها (قوله الا ما لا يخل) أي وأما ما يخل كالمرض المنفر مثل الجذام والبرص فلا يقع منهما شيء بالأنبياء وأشار بهذا الى أن المراد بالأعراض البشرية في كلام المصنف الاعراض المعهودة وهي المتقدمة في قوله سابقا ويجوز في حقهم ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدى الى نقص في مراتبهم العلية (قوله والأنوار) تفسير للمعارف (قوله فلا يحل) بالحاء المهملة والخاء المعجمة (قوله بقلامة ظفر منها) قلامة الظفر هي القطعة التي تزول من الظفر بالقص وهذا كناية عن الشيء القليل (قوله ولا يكدر شيئا من صفوها) أي من رضاه بما قدره المولى (قوله كما هو كذلك) أي كما أن المرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم فهو تشبيه في المنفي وقوله كذلك توكيد للكاف وفي نسخة اسقاطها (قوله لا يستولى على قلوبهم) أي وما وقع للنبي ﷺ من أنه نام لطلوع الشمس فهو بالعين لا بالقلب لان طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لا بالقلب فلا يقال اذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لما علمت أن طلوع الشمس ادراكه من وظائف البصر لا القلب (قوله وحال قلوبهم) مبتدأ وقوله وقيامهم عطف عليه وقوله على حد سواء خبر (قوله في توهجها) أي توقدها بالمعارف الشبيهة بالأنوار (قوله والحضور) عطف على توهجها وكذا ما بعد (قوله بالوظائف) أي النوافل الليلية والنهارية (قوله ولهذا) أي ولاجل أن نزول المرض والجوع واذاية الخلق لهم لتعظيم الأجر قال الخ (قوله ثم الامثل فالأمثل) أي ثم الأفضل فالأفضل فعلى قدر قرب العبد من ربه يقوم به المرض والمحن (قوله يفعل ما يشاء) هذا جواب ثان والجواب الاول هو قوله لكن جل وعلا بعدله الخ فلو قال ولانه يفعل الخ لكان أظهر (قوله لا يسئل عما يفعل) أي لا يسئل عن حكمته سؤال تعنت وأما سؤال استرشاد فلا مانع منه كما مر (قوله المتعلقة بها) أي بالأعراض وقوله للخلق متعلق بتشريع الأحكام (قوله من سهو) أي من الاحكام المترتبة على سهو سيدنا محمد (قوله وكيف تؤدى) أي وعرفنا جواب وكيف تؤدى الخ (قوله عند ذلك) أي عند مرضه وخوفه (قوله وشربه به) أي ثلاث مرات والحاصل أن الحكمة في كون الأنبياء يأكلون ويشربون هو التشريع لا أن أكلهم لجوع وعطش لانهم مستغنون عن الطعام والشراب (قوله والا) أي والا نقل فائدته التشريع بل للجوع والعطش الذي يلحقهم فلا يصح

اذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه الى غير ذلك ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أى التصبر ووجود الراحة واللذات لفقدها والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة الله سبحانه من خلقه لشدائدها واعراضهم عنها وعن زخرفها الذى غر كثيرا

من الحمقى اعراض العقلاء عن الجيف والنجاسات ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الدنيا جيفة قذرة ولم يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام الاشبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال ﷺ كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وقال صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل فى أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام باعتبار زينة الدنيا وزخارفها علم علم يقين أنها لا قدر لها عند الله سبحانه وتعالى فأعرض عنها بقلبه بالكلية ان كان ذا همة علية للحلول فى الفراديس العلى وعظيم التلذذ الذى لا يكيف بزوال الحجاب عنه لرؤية المولى الكريم جل جلاله بكرة وعشيا وشد ازاره لعبادة مولاه عز وجل شد الكرام وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر على طاعة ربه وما أربح صفقة هذا الموفق اذ بذل شيئا قليلا يسيرا لا قيمة له ليسارته وخسته فأخذ شيئا كثيرا لا قيمة له لكثرته وعظيم رفعته وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين فبينما هذا الموفق فى ذل أطماره وخفقان قلبه وسيلان دمعه وعويله فى الاسحار وتوحشه من الخلق طرا يندب على نفسه بنفسه

لأنه كان الخ (قوله اذ هو يبيت عند ربه) أى لأنه يبيت متعلقا قلبه بربه بملاحظا لجلاله فالعندية مجازية وقوله يطعمه ويسقيه قيل هذا كناية عن القوة التى أعطاها له المولى التى لا يحتاج معها الطعام ولا لشراب وقيل المراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة ويسقيه من شرابها (قوله أى التصبر) هو عدم الحزن (قوله لفقدها) أى الدنيا فاذا كان الانسان ليس عنده شىء من الدراهم والدنانير فلا يحزن ويفرح بذلك لأنه صار كالأنبياء (قوله بما يراه الخ) متعلق بالتنبيه المعطوف على تشريع الأحكام أى ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم التشريع والتنبيه لخسة قدر الدنيا بما يراه الخ (قوله لشدائدها) متعلق بمقاساة (قوله واعراضهم) عطف على مقاساة (قوله وعن زخرفها) أى عن زينتها (قوله اعراض العقلاء) معمول لقوله واعراضهم عنها أى واعراضهم عنها اعراضا كاعراض العقلاء عن الجيف وهى الحيوانات الميتة (قوله الحمقى) أى الذين لا عقل لهم كأمثالنا ولذا قال بعض اذا أوصى الميت بوصية للعقلاء فانها تصرف للزهاد الذين لا رغبة لهم فى تحصيل الدنيا (قوله ولهذا) أى لأجل كون الأنبياء يعرضون عن الدنيا كاعراض العقلاء عن الجيف (قوله الدنيا جيفة) أى كالجيفة فينبغى الاعراض عنها كالاعراض عن الجيفة (قوله ولم يأخذوا منها) أى من الدنيا أى ولم يتعاطوا منها الا الشىء القليل بقدر الحاجة (قوله كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل) أى فلا تحصل من الدنيا الا الشىء القليل بقدر الضرورة لأجل أن يكون لك أسوة بالأنبياء خيرة الله من خلقه (قوله لو كانت الدنيا تزن عند الله الخ) أى لو كان للدنيا عند الله قيمة قليلة توازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ما سقى الخ (قوله جرعة ماء) ضبط بفتح الجيم وضمها (قوله باعتبار زينة الخ) أى باعتبار اعراضهم عن زينة الدنيا (قوله علم علم يقين) أى علم علما يقينيا أو المعنى علم علما هو اليقين فالاضافة للبيان (قوله للحلول) علة لقوله فأعرض عنها (قوله فى الفراديس العلى) من المعلوم أن الفردوس جنة واحدة وهى أعلى الجنان فلا وجه للجمع الا باعتبار أجزائها (قوله وعظيم التلذذ) عطف على الحلول وهو من اضافة الصفة للموصوف أى وللتلذذ العظيم بسبب رفع الحجاب الخ (قوله لرؤية) اللام بمعنى عن متعلقة بالحجاب (قوله بكرة وعشيا) أى يرون ربهم فى الصباح والمساء ويحتمل أن المراد بالبكرة ما عدا العشى وبالعشى ما عدا البكرة لأن الأكابر يشاهدون ربهم فيها دائما (قوله وشد ازاره) عطف على قوله فأعرض عنها (قوله وما أربح صفقة) أى تجارة هذا الموفق الذى صير عمره طاعة لربه بأن أفنى عمره فى العبادات من صلاة وصوم وذكر ربه وتحصيل علم وغير ذلك (قوله اذ بذل) علة للتعجب وقوله شيئا يسيرا أى وهو الدنيا التى أعرض عنها واشتغل بدلها بالطاعة (قوله فأخذ شيئا كثيرا) أى وهو الحلول فى فراديس الجنان ورؤية المولى (قوله وتزايد نعمه) الاولى وتزايده فى كل لحظة ولما كان يتوهم أن هذا الزمان منقطع أفادك أنه مستمر لا نهاية له بقوله أبد الآبدين (قوله أبد الآبدين) أى زمن الأشخاص الذى لا نهاية له (قوله فى ذل أطماره) جمع طمر بكسر الطاء وهو الثوب الخلق أى فبينما هو متلبس بذل أثوابه الخلقة أى بينما هو متلبس بالذل فى ثيابه الخلقة (قوله وخفقان قلبه) أى اضطراب قلبه وعدم سكونه (قوله وعويله) أى صراخه بالبكاء (قوله وتوحشه من الخلق) أى بالعزلة عنهم وقوله طرا أى جميعا (قوله يندب) أى ينوح وقوله على نفسه تنازعه يبكى وينوح أى يبكى على نفسه وينوح عليها خوفا من فوات

الخروج من شدة الحب وانزاج حرارة الشوق فيردها محيط قفص البدن ثم يهب عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكون فبينما هو فى مكابدة هذه الأحوال والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب اذ هو قد أصبح قريبا بنفس موته متصلا بمحبوبه دون حجاب يتنعم برؤية من ليس كمثله شىء جل رب الأرباب فألقى عليه من خلع الكرامات ما يليق بكرمه ومنحه ما لا يحيط به عقل ولا يحصيه ديوان من طرائف هباته وجلائل نعمه وأصبح بعد أن كان حقيرا مسكينا لا يعبأ به ملكا من ملوك الجنة يسرح فيها أين شاء ويتنعم فيها كيف شاء منها وتطوف عليه الحور العين والولدان ويرى اثر الموت ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب انسان فهذا أيها العاقل هو الملك الذى يحق أن تبذل فيه النفوس والمهج ثم هى والله

رضا المولى عليها (قوله وقد أحرق الخ) جملة حالية (قوله خوف فوات رضا المولى) أى فخوفه الفوات قائم به قيام النار بمحلها (قوله الذى لا يمكن منه خلف) صفة لرضا المولى ومنه متعلقة بخلف أى الذى لا يمكن عوض عنه أى انه ليس هناك عوض يقوم مقام رضا المولى (قوله تطير روحه) أى تهم للطيران والخروج من البدن وهذه الجملة جواب بينما وكان الأولى قرنه باذ الفجائية بأن يقول اذ طارت روحه الخ أى همت للطيران وقوله وترفرف تفسير لما قبله وقوله لقصد الخروج أى من البدن (قوله محيط قفص البدن) أى محيط البدن الشبيه بالقفص فاضافة قفص للبدن من اضافة المشبه به للمشبه أو انها بيانية أى محيط قفص هو البدن (قوله نسيم الوصلة) أى الوصلة الشبيهة بالنسيم فاذا هب عليها نسيم الوصال سكنت بعدما كادت أن تخرج من البدن فقوله لذلك أى لأجل ذلك الهبوب (قوله فى مكابدة) أى معالجة وقوله هذه الأحوال أى هم روحه بالخروج تارة وسكونها تارة أخرى (قوله والتنعم بالمحبوب) أى بملاحظة كونهم فى حضرة المحبوب والحال أنهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة أبصارهم لذلك المحبوب والحاصل أن أهل الله يتنعمون فى الدنيا بملاحظة كونهم فى حضرة الله وبين يديه والحال أن أبصارهم محجوبة عن مشاهدته بألف حجاب فأل فى الحجاب للجنس (قوله اذ هو قد أصبح الخ) جواب بينما يعنى أنه فى حال مكابدة هذه الأحوال يفاجئه خروج روحه فيصير قريبا من المولى بمجرد موته وتشاهد روحه الذات العلية وتخاطبها ويزول ما كان مانعا لها وحاجبا لها من المشاهدة (قوله رب الأرباب) أى رب المربوبين أى المخلوقين (قوله فألقى الخ) هو وقوله ومنحه كل منهما ماض بمعنى المضارع (قوله من خلع الكرامات) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه (قوله ومنحه) أى ويمنحه بمعنى يعطيه (قوله من طرائف هباته) الطرائف بالطاء المهملة جمع طريفة وهى الشىء المستحسن عظيم الشأن واضافته لما بعده للبيان أو من اضافة الصفة للموصوف أى من هباته الطريفة أى المستحسنة (قوله وجلائل نعمه) أى ونعمه الجليلة أى العظيمة والعطف مرادف (قوله وأصبح بعد أن كان) أى وصار بعد أن كان قبل موته حقيرا (قوله ويرى اثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أى ويرى عقب الموت من النعم التى ينعم الله بها عليه (قوله هو الملك) بضم الميم وسكون اللام والمشار اليه بهذا ما يعطاه بعد الموت من خلع الكرامات وما يمنحه من طرائف الهبات (قوله النفوس والمهج) أى الأرواح والذوات (قوله ثم هى) أى النفوس والمهج (قوله ليست بقيمة لشىء منه) أى مما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات (قوله لولا فضل الله الكريم) أى ما أعطاه تلك الهبات الطريفة بعد الموت فاعطاؤه اياها بمحض فضله لا فى مقابلة شىء اذ لا قيمة لها لعظمها (قوله عن بحر فضله) أى تحدث عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر (قوله دنيت) أى سعيت شيئا فشيئا وهو بضم التاء أو بفتحها على انه من باب التجريد (قوله للمجد) أى للعز والشرف والمراد سعيت لأسباب المجد (قوله والساعون) أى للمجد أى لأسبابه (قوله قد بلغوا حد النفوس) أى قد بلغوا فى سعيهم الحد الذى تطيقه النفوس وتقدر عليه (قوله وألقوا دونه) أى دون أسبابه الأزر وتوجهوا اليها أى أنهم طرحوا الازر الساترين بها لعوراتهم وذهبوا الأسباب المجد عرايا خوفا من أن تمنعهم تلك الازر من سرعة الوصول لتلك الأسباب والازر فى الأصل جمع أزرة وهى ما يستر به ما بين السرة والركبة والمراد بها هنا تعلقات الدنيا فكان البعض من الساعين يذهب للجبال بالجوع والعطش ويشتغل بالعبادة وبعضهم يدخل الخلوة ولا يخالط الناس ولا يسأل أحدا عن شىء يقتاته ويشتغل بالعبادة (قوله وكابدوا المجد) أى وعالجوا أسباب المجد أى تحملوا المشقة فى التلبس بأسباب المجد وهى العبادة (قوله حتى مل)

ليست بقيمة لشىء منه لولا فضل الله الكريم الوهاب تحدث عن بحر فضله العظيم بما شئت ولا حرج قال من

دنيت للمجد والساعون قد بلغوا ✽ حد النفوس وألقوا دونه الأزرا ✽ وكابدوا المجد حتى مل أكثرهم

وعانق المجد من وافى ومن صبرا * لاتحسب المجد تمرا أنت آكله * لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا فسبحان من أكرم قوما وأكمل عقولهم
وعلاهم دنيا وأخرى الى أعلى المنازل وحط قوما مع مساواتهم لهم فى الصورة البشرية الى أرذل شىء من الحضيض السافل وملكهم
لأخس شىء وهو النفس والشيطان والهوى فاتبعوهم فى غير شىء وعرضوهم دنيا وأخرى لمهالك عظيمة وهول
اثر الموت شديد مستطيل نازل وحسبوا لعمى بصائرهم وتناهى حماقاتهم وشدة بلائهم وكثرة محنهم أنهم ظفروا بشىء من اللذائذ وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشىء من لذائذ العاجل والآجل

يقضى على المرء فى أيام محنته * حتى يرى حسنا ماليس بالحسن

الى المولى الكريم نشكو ما أصابنا من التخلف عن وفاق ذوى الهمم السادة الكرام وبقائنا عاجزين مطروحين فى ساقة الأخساء اللئام تتجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا شهوات وهمية لاجدوى لها ولا طائل تحتها عند سبرها بمحك التحقيق التام بل هى فى الحقيقة سموم قاتلة وعورات بادية وعثرات منتنة حجب تنتها عن الجهلة النيام ذوى الأوهام ثم
تشاغلنا بها بأطول حسرتنا ولهفنا وعظم حمقنا فى مفازة مهلكة يخشى فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام فكيف بما نحن فيه من التلفت عن مهيع الاستقامة حتى عدلنا يا ويلنا عن سنن الهدى وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم

من الملل وهو السآمة أى حتى سئم أكثرهم أى من تعاطى أسباب المجد فلم يصل له ووصل له أقلهم فالطالبون كثير والواصلون قليل (قوله وعانق المجد) أى وحصل المجد (قوله من وافى) أى من وافى أسبابه وحصلها بتمامها وقوله ومن صبر بفتح الباء أى ومن صبر على تعاطيها وتحصيلها ولم يحصل له جزع (قوله لاتحسب المجد الخ) أى لاتحسب المجد شيئا هينا يحصل بدون مشقة كتمر تأكله بسهولة (قوله تلعق الصبرا) بكسر الباء وهو الدواء المعلوم والمراد بلعق الصبر هنا مقاساة الشدائد ولأجل كون المجد لاينال الا بمقاساة الشدائد قال بعضهم لاينال العلم مستحى ولامتكبر (قوله من أكرم قوما) أى وهم الطائعون (قوله وحط قوما) أى وهم العاصون وقوله مع مساواتهم أى العصاة وقوله لهم أى للقوم الأول وهم الطائعون (قوله من الحضيض السافل) وصف الحضيض بالسافل وصف كاشف له لأن الحضيض المنزلة السفلى (قوله وملكهم) أى القوم الأخر وهم العصاة أى جعلهم مملوكين للشيطان وللنفس والهوى التى هى أخس الأشياء (قوله فى غير شىء) أى نافع ففى الكلام حذف الصفة أى وانما تبعوهم فى الأشياء المضرة (قوله وعرضوهم) أى أنهم عرضوهم فى الدنيا للمهالك العظيمة وفى الآخرة للأهوال الشديدة الحاصلة بعد الموت فقوله لمهالك راجع للدنيا وقوله وهول راجع لقوله أخرى ففيه لف ونشر مرتب (قوله لعمى بصائرهم) علة لقوله انهم ظفروا ومقدمة عليه (قوله وتناهى حماقاتهم) أى قلة عقولهم (قوله أنهم ظفروا) معمول لقوله وحسبوا أى وحسبوا أنهم فازوا بشىء (قوله من لذائذ العاجل والآجل) أى الدنيا والآخرة وذلك لأن اللذة الحقيقية هى العلوم والمعارف الحاصلة فى الدنيا والآخرة فالموفق متلذذ بمعرفة الله فى الدنيا والآخرة بخلاف غير الموفق (قوله فى أيام محنته) المراد بأيام محنته زمن امتحانه بكثرة المال وهذا البيت أتى به شاهدا لقوله وحسبوا أنهم فازوا الخ (قوله حتى يرى حسنا) أى حتى يرى أن التلذذ بالأمور الدنيوية حسن والحال أنه ليس بحسن (قوله وبقائنا) عطف على التخلف أى ومن بقائنا (قوله فى ساقة) أى الجماعة المتأخرين وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم مقدمة (قوله اللئام) جمع لئيم وهو من لم يحافظ على عهود الخلق والخالق (قوله تتجاذب) أى تتنازع معهم فى شهوات الخ (قوله شهوات وهمية) أى أمورا يدعو لها الوهم لا العقل وأشار بهذا الى ما كان يقع بينه وبين معاصريه من الجدل والمنازعة فى بعض المسائل الكلامية (قوله لاجدوى لها) بالدال المهملة أى لافائدة لها (قوله عند سبرها) أى عند سردها واختبارها بمحك التحقيق والمحك هو الآلة التى يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئهما والمراد بالتحقيق الكلام الحق وحينئذ فاضافة محك للتحقيق من اضافة المشبه به للمشبه أو أنه أراد بالمحك العقل الذى هو آلة للتحقيق أى ان تلك الشهوات اذا سردت وأمعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة (قوله النيام) جمع نائم (قوله ذوى الأوهام) أى التابعين لأوهامهم لا لعقولهم (قوله ولهفنا) أى وبأطول تلهفنا والتلهف التحسر والتندم (قوله حمقنا) أى قلة عقلنا (قوله فى مفازة) متعلق بتشاغلنا بها والضمير فى بها راجع للشهوات الوهمية (قوله عن المقصد والمرام) أى المطلوب كحدوث العالم وتنزيه المولى وصفاته عما لايليق فالالتفات عن ذلك يخشى منه على الانسان التلف (قوله عن مهيع) أى طريق (قوله سنن الهدى) أى طريقه (قوله بقوة العزم) أى بالعزم

والاهتمام اللهم يامنقذ الغرقى بعدأن يئسوا أنقذنا يامولانا من هذا الوجل العظيم الذى نحن فيه بلامحنة ياأرحم الراحمين ياذا الجلال
والاكرام اللهم لك الحمد واليك المشتكى و بك المستغاث وأنت المستعان وعليك التكلان ولا حول

ولاقوة الابك فاحرسنا يامولانا بعينك التى لاتنام واكنفنا بكنفك الذى لايرام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام ومن تبعهم باحسان على طول الدوام (ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله (ش) لما فرغ من ذكر مايجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام بكل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد وهى لا اله الا الله محمد رسول الله ليحصل لك العلم بعقائد الايمان تفصيلا واجمالا ولتعرف بذلك شرف سر هذه الكلمة المشرفة وماانطوى تحتها من المحاسن حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين ويتموج فيه أضواء الايمان حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر الى عليين و ينفتق لك كنزهذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان وتعرف قدرمامنحت من النعمة العظمى التى من بها بمحض فضله الكريم الرحمن الرحيم

القوى وهو متعلق بقصدنا (قوله والاهتمام) هو شدة العزم وحينئذ فهو مرادف لماقبله (قوله المشتكى) أى الشكوى (قوله و بك المستغاث) أى الاستغاثة (قوله التكلان) أى التوكل (قوله بعينك) أى ببصرك واكنفنا بكنفك أى احفظنا بحفظك (قوله الذى لايرام) أى لايقصد واله (قوله و يجمع معانى هذه العقائد الخ) من المعلوم أن هذه العقائد جمع عقيدة وهى النسبة المعتقدة وحينئذ فالعقائد هى النسب المعتقدة ولاشك أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا و يجمع معانى هذه المعانى فيفيد أن للمعانى معانى وهو باطل وأجيب بأن اضافة معانى لمابعده بيانية أى يجمع معانى هى هذه العقائد أو الكلام على حذف مضاف أى يجمع معانى ألفاظ هذه العقائد أى معانى الألفاظ الدالة على هذه العقائد (قوله كلها) بالنصب تأكيد للمعانى و بالجر تأكيد للعقائد (قوله قول لا اله الا الله) أى معنى قول لا اله الا الله الخ وانما قدرنا معنى لأن الجامع للعقائد انما هو معنى هذا القول لا نفس القول المذكور ويدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فمعنى لا اله الا الله الخ فقد ذكر لفظ معنى فان قلت دلالة القول المذكور على العقائد من أى الدلالات قلت الظاهر أنها من دلالة الالتزام ولا ينافيه قوله يجمع لأن الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة (قوله من عقائد الايمان) من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله بكل الفائدة) أى التى هى ذكر عقائد الايمان (قوله ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد) أى تحت معنى كلمة التوحيد أى الكلمة الدالة على التوحيد ان قلت انه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها قلت ان التلازم لما تحقق بين المعانى والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعانى و بيان اندراجها (قوله تفصيلا) أى مما تقدم واجمالا من حيث احتواء معنى لا اله الا الله عليها وفيه أنه عند بيان اندراجها فى معنى لا اله الا الله صارت مفصلة فكيف يقول واجمالا فالاجمال انما يتصور عند عدم بيان الاندراج تأمل (قوله ولتعرف بذلك) أى باندراج العقائد تحت معناها (قوله وما انطوى الخ) عطف سبب على مسبب وقوله من المحاسن أى العقائد المتقدمة (قوله حتى يتشعشع) أى يمتزج قال فى الصحاح وشعشعت التراب مزجته وحتى بمعنى الفاء تفريع على قوله ليحصل الخ (قوله بأنوار اليقين) أى باليقين الشبيه بالأنوار أو الاضافة بيانية وان شئت استعرت الأنوار لجزئيات اليقين (قوله و يتموج فيه) أى فى القلب (قوله أضواء الايمان) أى الايمان الشبيه بالأضواء أو الاضافة بيانية أو استعير الأضواء لجزئيات الايمان فالايمان عرض يتجدد شيئا فشيئا لأنه التصديق بما علم مجىء النبى ﷺ به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل شيئا فشيئا (قوله حتى تنبسط) أى تظهر أضواء الايمان أو جزئياته على ظاهره بحيث اذا رأيته قلت ماشاء الله وأما غيره اذا رأيته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله و تنتشر الى عليين) أى يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة الى جهة السماء حتى تصل الى عليين (قوله كنز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه وقوله و ينفتق أى ينكشف (قوله عن يواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه به للمشبه استعارة مصرحة (قوله فراديس) جمع فردوس وهى أعلى الجنان وجمعها باعتبار أجزائها فجعل كل جزء منها فردوسا واضافة فراديس للجنان أى الثمانية من اضافة الجزء للكل فهى على معنى من واضافة اليواقيت للفراديس من اضافة السبب للمسبب لأن العقائد سبب للفردوس (قوله وتعرف) عطف على يتشعشع (قوله قدرمامنحت) أى قدر ما أعطيته من النعمة

العظمى

بعد أن كان قد احتوى بيت بدنك على كنز عظيم من كنوز مولانا الموصلة الى كشف الحجب والتمتع بشريف الرضوان وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك وعسر عليك الوصول الى مافى بطنه من المحاسن الفاخرة التى لا تنال والله لولا فضله سبحانه وتعالى بشىء من الايمان ولاشك أن هذه الكلمة مما يجب على كل مؤمن أن يعتنى بشأنها اذهى ثمن الجنة والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى وقد نص العلماء على أنه لابد من فهم معناها والا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار ولهذا ينبغى أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار فى سبعة فصول (الأول) فى ضبط هذه الكلمة المشرفة (والثانى) فى اعرابها (والثالث) فى بيان معانيها (والرابع) فى بيان حكمها (والخامس) فى بيان فضلها (والسادس) فى كيفية ذكرها على الوجه الاكمل الذى يذوق به ذاكرها جميع لذات محاسنها كلها أو بعضها على حسب ما يفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية (السابع) فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكرها بالمواظبة عليها على الوجه الاكمل ان شاء الله تبارك وتعالى ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع ومابعده الى مايناسبها فى أصل العقيدة وهو قولنا فيها فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ أما ضبط هذه الكلمة المشرفة

العظمى وهى قول لا اله الا الله محمد رسول الله لانها نعمة عظمى لاحتوائها على العقائد (قوله بعد أن كان الخ) تنازعه قوله ليحصل لك العلم وقوله لتعرف (قوله بيت بدنك) من اضافة المشبه به للمشبه أو الاضافة بيانية (قوله على كنز عظيم) الكنز فى الاصل ما يكنز من الذهب والفضة والمراد به هنا العقائد المنطوية تحت لا اله الا الله (قوله بشريف الرضوان) أى رضوان الله الشريف بمعنى العظيم (قوله وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك) أى لان الشخص اذا عرف العقائد بالدليل لايدرى مايترتب على ذلك (قوله وعسر) أى والحال أنه قد عسر فالجملة حال من فاعل تدرى (قوله الى مافى باطنه) أى باطن الكنز والذى فى باطن ذلك الكنز بمعنى العقائد هو مايترتب على ذلك من الجزاء هذا كله بناء على ماقدمناه من أن المراد بالكنز العقائد أما لو أريد بالكنز قول لا اله الا الله فالمراد بما هنالك و بما فى باطنه من المحاسن ما انطوى عليه من العقائد أى أن الشخص كان أولا لايعرف ما انطوت عليه من العقائد فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعد أن كان خفيا (قوله بشىء) متعلق بتنال (قوله على كل مؤمن) الاولى على كل انسان مؤمنا كان أو كافرا (قوله أن يعتنى بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية والمراد بالوجوب التأكد (قوله والمنقذة) بكسر القاف اسم فاعل (قوله دنيا وأخرى) أى لانه اذا لم ينطق بها يقتل بالسيف فى الدنيا و يعذب بالنار العذاب المؤبد فى الآخرة (قوله من فهم معناها) أى بحيث انه يثبت فى قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد والحاصل أن المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد ﷺ وان لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها لذلك بل ولو كان بحيث لو سئل عن معناها لقال لاأدرى والحاصل أن من يذكر كلمة الشهادة فان كان مقلدا فى ذكرها ولايعرف المعنى الذى دلت عليه ولايعتقده أصلا بل اذا سئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا لايسهم له من الايمان بنصيب بل هو من الجهلة الهالكين ولا انتفاع له بذكرها وان اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث انه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام و ينتفع بذكرها ولايضر جهله باللسان العربى ولاعدم معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذى ذكره المصنف وعلى هذا يحمل قول الشارح لابد من فهم معناها والا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار (قوله ولهذا) أى ولأجل وجوب الاعتناء بشأنها (قوله فى ضبط هذه الكلمة) أى من حيث النطق لا من حيث الحركات لانه الاعراب (قوله فى اعرابها) أراد به مايشمل البناء ففيه تغليب أو فى الكلام حذف الواو مع ماعطفت أى فى اعرابها و بنائها والاولى أن يراد باعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالاعراب المقابل للبناء واطلاق الاعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال أعرب لى جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد اذ لايناسب من معانى الاعراب غير ذلك تأمل و يحتمل أن يكون لاحظ ما اصطلح عليه من أن الكلام فى الاسم من حيث ذاته تصريف ومن حيث اجتماعه مع غيره اعراب وان كانت الكلمة مبنية فالاعراب فى مقابلة التصريف لا فى مقابلة البناء (قوله من التخلية والتحلية) بيان لما يفتحه والتخلية بالخاء المعجمة التخليص من الرذائل والتحلية بالحاء المهملة الاتصاف بالكمالات والفضائل وحاصله أن الشخص اذا أكثر من ذكرها فانها تخلص قلبه من الدسائس الشيطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها و يتحلى بها (قوله على الوجه الاكمل) متعلق بذاكرها (قوله ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع ومابعده الخ) انما قدم

الثلاثة الاول على غيرها التعلق الاولين بتصحيح لفظها والثالث بمعناها والكلام فى حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنى وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب أن يكون أولا بخلاف الاعراب فانما يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير وأخر المعنى لانه فرع عن تصحيح اللفظ اهـ سكتانى (قوله فينبغى للذاكر) مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها فى أذان أو اقامة أو دخول فى الاسلام أو فى مجرد ذكر سواء ذكر وحده أومع جماعة (قوله أن لا يطيل مد ألف لا الخ) اعلم أن فى مدها ثلاثة أقوال الاول طلب مدها الثانى عدم مدها لئلا يموت قبل الاستكمال الثالث أنه ان كان كافرا داخلا فى الاسلام قصر والامد وعلى الاول مشى الشارح لانه قال أن لا يطيل جدا أى زيادة عن ست حركات وأما أصل الاطالة فلابد منها وقدر الاطالة ثلاث حركات الى ست لانها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولا ينقص عن الحركتين لانه مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونهما (قوله اذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها) أى همزة اله ياء أى فيقول لا يله الا الله وقلب الهمزة ياء لحن وربما سكنوا الياء فيلتقى ساكنان ألف لا والياء بعدها قال السكتانى وهو لحن فاحش يغير المعنى (قوله اذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا و يخفف اللام) أى وهذا لحن فاحش أيضا لانه يغير المعنى وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جدا السكون الوقف (قوله وأما كلمة الجلالة) أى كلمة العظمة أى الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة ان قلت ان مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة قلت ان الذات التى وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار أو أن الذات لما كانت متصفة فى الواقع بالجلال والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل (قوله فان وقف) أى فان أريد الوقف تعين السكون ان قلت بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والاشمام فالاسكان لا يتعين قلت مراده تعين السكون أى على وجه الأرجحية أو بالنسبة للتحريك التام فلا ينافى أنه يجوز الروم والاشمام أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والاشمام والسكون المحض والاشمام هو الاشارة بالشفتين للضمة والروم هو الاتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفى (قوله فعجزها) أى وهو محمد رسول الله (قوله ومضاف اليه) جعله المضاف اليه من الجملة فيه تسمح لان الجملة ركنا الاسناد فقط وهما المبتدأ والخبر (قوله فلا فيه نافية) أنت خبير بأن هذا اخبار عن معناها لا عن اعرابها فكان الاولى أن يزيد وهى حرف مبنى على السكون وقوله نافية للجنس أى من حيث تحققه فى جميع الافراد لا من حيث تحققه فى بعضها دون بعض وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق لا نافية للوحدة ويقال فيها أيضا لا التبرئة لانها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه (قوله معها) أى حالة كونه مصاحبا لها (قوله لتضمنه الخ) حاصل كلامه أن علة البناء اما تضمنه معنى من أو التركيب ففى علة البناء قولان وقوله لتضمنه معنى من أى والاسم اذا تضمن معنى حرف فانه يبنى و بنى على حركة لا على السكون مع أن الاصل فى كل مبنى السكون للاشارة الى عروض ذلك البناء وأنه ليس أصليا وكانت تلك الحركة فتحة لا ضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها وقوله معنى من أى التى للتنصيص على العموم (قوله اذ التقدير لا من اله) انما كان التقدير ما ذكر لان قولنا لا اله الا الله واقع فى جواب سؤال مقدر وحاصله هل من اله غير الله فقال مجيبه لا من اله الا الله وكذا يقال فى لا رجل فى الدار وأمثاله انه جواب عن سؤال مقدر والاصل هل من رجل فى الدار فقال مجيبه لا من رجل فى الدار فزيدت فى الجواب لأجل الدلالة على التنصيص على العموم كما فى السؤال لان زيادة من فى سياق النفى أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها

فينبغى للذاكر أن لا يطيل مد ألف لا جدا وأن يقطع الهمزة من اله اذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها ياء وكذا يفصح بالهمزة من الا ويشدد اللام بعدها اذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام وأما كلمة الجلالة والتعظيم التى بعد الا فلا يخلو اما أن يقف عليها الذاكر أولا فان وقف عليها تعين السكون وان وصلها بشىء آخر كأن يقول لا اله الا الله الله وحده لا شريك له فله فيها وجهان الرفع وهو الأرجح والنصب وهو المرجوح وسيأتى وجههما فى فصل الاعراب وينبغى أن ينون الذاكر اسم سيدنا محمد ﷺ ويدغم تنوينه فى الراء وأما اعراب هذه الكلمة المشرفة فقد علمت أنها قد احتوت على صدر وعجز فعجزها ظاهر الاعراب اذ هو جملة من مبتدا وخبر ومضاف اليه وأما صدرها فلا فيه نافية للجنس واله مبنى معها لتضمنه معنى من اذ التقدير لا من اله

لم تذكر فى الجواب (قوله وهذا) أى ولاجل كون التقدير لامن اله الا الله (قوله كانت نصا فى العموم) أى كانت لا للنفى على جهة العموم نصا لا احتمالا لأن زيادة من فى سياق النفى تدل على عموم النفى وذلك لأن الحرف الزائد يفيد التأكيد وتأكيد النفى يفيد العموم (قوله كأنه) أى الذاكر نفى كل اله من مبدا مايقدر الخ فالآلهة المغايرة لله اما أن تقدرها عشرة أومائة أو ألفا أو أكثر فاذا قدرتها عشرة كان الذاكر نافيا كل اله غير الله من مبدا العشرة لمنتهاها وكذا يقال فيما اذا قدرتها مائة أو أكثر (قوله من مبدا مايقدر) أى من مبدا مايفرض من الآلهة أى من مبدا مايفرض أنه مشارك للحق سبحانه وتعالى فى استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أو لم تكن موجودة كما اذا فرضت فرض المحال (قوله الى مالانهاية له) أى الى آخر جزئى من جزئيات مالانهاية له أى مالانهاية لجزئياته القابلة للفرض والتقدير فاما أن تجعل النهاية عشرة أو مائة أو ألفا الخ وهذا لاينافى أن الجزئى الذى تجعله غاية منتهاه فى نفسه وقوله ممايقدر أى يقبل التقدير والفرض ثم ان قوله من مبدا الخ صريح فى أن من المقدرة التى تضمن اسم لامعناها لابتداء الغاية ولايخفى أنها هنا زائدة فعلى هذا أن من تكون لابتداء الغاية ولو كانت زائدة وليراجع ذلك (قوله بنى الاسم معها) أى المصاحب لها (قوله للتركيب) أى فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت كجزء من الاسم سرى بناء الحرف للاسم والمراد بالتركيب تركيب خمسة عشر وهذا القول قول الجمهور ويؤيده أنهم اذا فصلوا بين لا واسمها أعربوا فيقولون لافيها رجل ولا امرأة وانما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول الجمهور لتصحيح ابن عصفور فى الجمل القول الأول قائلا فى علة تصحيحه لأن مابنى من الأسماء لتضمنه معنى الحرف أكثر مما بنى لتركبه مع الحرف اه واعلم أنه اذا كان التركيب علة البناء كان البناء علامة على التركيب لقاعدة أن المعلول علامة على وجود علته والحاصل أن التركيب مؤثر فى البناء والبناء أثر وهذا الأثر اذا رأيناه علمنا أنه قصد مزج الاسم بالحرف كما أنا اذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعا مع أن الصانع هو المؤثر فى العالم وانما عين هذا التركيب دون سائر التراكيب كتركيب المزج والاضافة لأنه أشبه لبنائه على الفتح ولا كذلك غيره من التراكيب فان الاعراب يدخله (قوله منصوب بها) أى بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم لا معرب منصوب سواء كان مضافا أو مفردا وانما لم ينون اذا كان مفردا بل حذف لاجل التخفيف كما أنه حذف تنوينه اذا كان مضافا لاجل الاضافة ورد هذا القول بأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المعرب المطول أولى بالتخفيف بحذفه فكان يقال فى لاطالعا جبلا طالع جبلا مع أنه لم يقل ذلك وبأن المحذوف تخفيفا لابد أن يظهر يوما لعدم المانع وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية اذ به يعرف جوازه لأنه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلا يكون واجبا ظاهرا ولادليل على جوازه ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد (قوله فموضوع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل ان) هذا مذهب سيبويه عند الاكثر وعليه فقد عمل أحد جزأى المركب فى الجزء الآخر وذلك موجود فى المركب الاضافى كعبد الله علما ونحوه اه (قوله والخبر المقدر) أى وهو موجود (قوله لهذا المبتدا) أى وهو مجموع لا واسمها (قوله ولم تعمل فيه لا) أى وحينئذ فلا خبر لها وذلك لضعفها بالتركيب فلم تقو على العمل فى الخبر لبعده والحاصل انه بعد الحكم على اسمها بانه مبنى على الفتح فى محل نصب يجعل مجموع لا واسمها مبتدأ فى محل رفع ويجعل الخبر المقدر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء وحينئذ فلا خبر للا لضعفها عن العمل بالتركيب ان قلت مقتضى ضعفها عن العمل فى الخبر بسبب التركيب أنها لاتعمل فى اسمها قلت انه لما كان اسمها ملصقا بها عملت فيه بخلاف الخبر بقى شىء آخر وهو أن هذا القول أعنى جعل الخبر المقدر وهو

ولهذا كانت نصا فى العموم كأنه نفى كل اله غير الله عزوجل من مبدا مايقدر منها الى ما لانهاية له ممايقدر وقيل بنى الاسم معها للتركيب وذهب الزجاج الى أن اسمها معرب منصوب بها واذا فرعنا على المشهور من البناء فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل ان والمجموع من لا اله فى موضع رفع على الابتداء والخبر المقدر هو لهذا المبتدأ ولم تعمل فيه لا عند سيبويه وقال الاخفش لا

هى العاملة فيه وقال الدماميني فى تعليقه على المغنى قد تكلم القاضى محب الدين ناظر الجيش فى شرح التسهيل على اعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أو رده بجملته وان كان فيه طول لاشتماله على فوائد

موجود خبرا عن مجموع لا واسمها مشكل وذلك لأن الخبر اما مساو للمبتدا فى الماصدق كالانسان ناطق أو أعم منه كالانسان حيوان والخبر هنا مباين للمبتدا فالحمل غير صحيح اذ المعنى انتفى كل اله غير الله متصف بالوجود فتأمل (قوله هى العاملة فيه) أى فى الخبر أى فكما عملت فى الاسم عملت فى الخبر كما لو كان اسمها مضافا أو شبهه والتركيب عنده لا يقتضى منع عملها بدليل عملها فى الاسم وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبنى أو معرب قولان وعلى بنائه فهل للا إعمال فى الخبر أم لا قولان واعلم أن الخلاف بين سيبويه والاخفش فى عمل لا فى الخبر وعدم عملها فى الخبر محله اذا كان اسم لا مفردا كما هنا وأما اذا كان مضافا أو شبيها بالمضاف كانت عاملة فى كل من الاسم والخبر باتفاق ثم انه على قول الاخفش من أن لا عاملة فى الخبر فالمعنى كل اله غير الله وجوده منتف وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فان المعنى انتفى كل اله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل وانما حذف الخبر هنا الذى هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأى ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالرد عليهم بالكلمة المشرفة فى اعتقادهم العدد فى الالوهية لاجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل الى الدليل العقلى الذى هو أقوى من الدليل النقلى كما هو مقرر فى محله * واعلم أنه اختلف فى تقدير الخبر هنا فقيل موجود وهو الذى يأتى فى كلام الشارح فى بيان معنى هذه الكلمة الشريفة وقيل ممكن وأورد على الأول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى وجود غير الله ولا تفيد نفى امكان ذلك الغير وعلى الثانى أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى الامكان عن غير الله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى وأجيب عن الأول بأنه اذا نفى وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفى امكان أولوهيته اذ من عدم فى زمان لا تمكن ألوهيته لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان وبهذا يندفع ما يقال ان نفى وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لأن نفى الوجود أعم من العدم لصدق نفى الوجود بالعدم وبالواسطة بينه وبين الوجود واذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالأولى تقدير الخبر ثابت وحاصل الجواب أن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ فيلزم من نفى الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفى أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الاله لا يكون الا موجودا وقد انتفى وجوده وأجيب عن الثانى بأن نفى امكان غيره يستلزم وجوده اذ لابد لعالم الامكان من موجد وقيل التقدير لا اله يستحق العبادة الا الله واعترض بأنه انما يفيد نفى استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفى امكان الهية غيره سبحانه ويجاب بنحو ما مر بأن يقال ان استحقاق العبادة والالوهية فى نفس الأمر متلازمان فيلزم من نفى استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفى امكان غيره من الآلهة وقيل التقدير موجود وممكن واستبعد بان الحذف خلاف الاصل فينبغى أن يحترز عن كثرته وذهب الفخر الرازى الى عدم التقدير قال لانك اذا قدرت موجود مثلا كان نفيا لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيا لماهيته ونفى الماهية أقوى فى التوحيد وخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقا لاجماع النحاة لأنهم يقولون لابد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة ولأن الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهى لا تحصل الا بتقدير الخبر ورد ذلك بالمنع وبان ظاهر كلام ابن الحاجب على ما شرحه به الجامى أن بنى تميم لا يثبتون لها خبرا وما أوهم الخبرية فى اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أى انتفى الاله الا الله وكم له من نظير اه (قوله وقال الدمامينى) هو الامام محمد بن أبى بكر المخزومى المالكى نسبة لدمامين بلدة بأعلى صعيد مصر من جلة أشياخه ابن المنير السكندرى تلميذ ابن الحاجب وأتى الشارح بكلام الدمامينى للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول انه كلمة الجلالة على ما ستسمعه (قوله على اعراب هذه الكلمة) يعنى على اعراب الاسم المعظم منها والا فناظر الجيش لم يتكلم على

اسم

قال قال أهل العلم ان الاسم المعظم فى هذا التركيب يرفع وهو الكثير ولم يأت فى القرآن العزيز غيره وقد ينصب أما اذا رفع فالاقوال فيه
للناس على اختلاف اعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة لامعول على شىء منها

فالقولان المعتبران أن يكون رفعه على البدلية وأن يكون على الخبرية أما القول بالبدلية فهو المشهور الجارى على ألسنة المعربين وهو رأى ابن مالك فانه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة عمل ان وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع الا نحو لا اله الا الله وهذا الكلام منه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية ثم الأقرب أن يكون بدلا من الضمير المستتر فى الخبر المقدر وقد قيل انه بدل من اسم لا باعتبار محل الابتداء يعنى باعتبار محل الاسم قبل دخول لا وانما كان القول بالبدل من الضمير المستتر أولى لأن الابدال من الاقرب أولى من الابعد ولانه لاداعية الى الاتباع باعتبار المحل مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ ثم البدل ان كان من الضمير المستكن فى الخبر كان البدل فيه نظير البدل فى نحو ماقام أحد الا زيد لان البدل فى المسئلتين
باعتبار اللفظ وان كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل فى نحو لا احد فيها الا زيد لان البدل فى المسئلتين باعتبار المحل وقد استشكل
الناس البدل فيما ذكرنا أما فى نحو ماقام أحد الا زيد فمن وجهين أحدهما أنه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه الثانى ان بينهما

اسم لا بالقصد (قوله قال) أى ناظر الجيش (قوله وهو الكثير ولم يأت الخ) أى فصار رفعه مرجحا بأمرين الكثرة وعدم اتيان غيره فى القرآن (قوله فالأقوال فيه للناس) أى البصريين وأما الكوفيون فيقولون فى المستثنى بالا بعد النفى وشبهه انه معطوف عطف نسق والاحرف عطف بمعنى لكن فتشرك فى اللفظ لا فى المعنى (قوله لامعول على شىء منها) أى لما سيذكره من موجبات ضعفها (قوله فهو المشهور) أى الذى كثر قائله لأنه قول الأكثر كما فى المغنى (قوله وهذا الكلام منه) أى من ابن مالك (قوله ليس على الخبرية) أى بل الخبر محذوف (قوله وحينئذ) أى وحين اذا انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول ان الا مع الله صفة لاسم لا والخبر محذوف كما يأتى فى بعض الأقوال ويحتمل أن يقول انه بدل والحاصل أن كلامه يحتمل تجويز الأمرين على السوية فمن أين يتعين ماذكره ناظر الجيش (قوله ثم الأقرب) أى ثم الأولى (قوله أن يكون البدل من الضمير المستتر فى الخبر) انما صح الابدال منه لأن الضمير يشمله النفى أيضا وان لم تباشره أداة النفى وهذا الضمير عائد على اله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومه فى مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع مايقال ان الضمير جزئى لايحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه والحال أن البدل فى الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل الا فيما يتحمل الاستثناء وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل فى معنى والاله المستغرق نفيه معنى وان كان عاما باعتبار مدلوله (قوله وقد قيل انه بدل من اسم لا الخ) أى انه بدل من محل اسم لا الذى زال بدخول الناسخ وانما حكى هذا القول بصيغة التمريض نظرا الى أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ فى غاية البعد (قوله لأن الابدال من الأقرب) أى وهو الضمير المستتر فى الخبر وقوله أولى من الأبعد أى وهو اسم لا وعورض هذا الوجه الأول من وجهى الأولوية بأن الابدال من صاحب الضمير أى من مرجعه هو الأصل وأما الابدال من الضمير فخلاف الأصل وذلك لأن الاسم الظاهر أصل للضمير فالابدال منه أولى وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والابدال من مذكور أولى منه من محذوف (قوله ولأنه لاداعية الخ) حاصله أن جعله بدلا من اله منظور فيه للمحل وجعله بدلا من الضمير منظور فيه للفظ ولاداعى للاتباع باعتبار المحل مع امكانه باعتبار اللفظ واعترض بأن الابدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا الى اللفظ لأنه لا تأثير للعامل فى لفظه بل فى محله لأنه مبنى فكان الاولى أن يقول ولأنه لاداعى للاتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع امكان الاتباع باعتبار محل قد بقى عامله وأجيب بأن عرف النحاة أنهم لا يطلقون المحل الا فيما يمكن اظهار اعرابه لولا المانع ولاشك أن اله قابل للاعراب لفظا قبل دخول لا عليه بخلاف الضمير فانه لا يظهر له اعراب أصلا فجعلوه بمنزلة ماكان ظاهر الاعراب أو يقال مراد الشارح بقوله باعتبار المحل أى باعتبار حكم زال بالناسخ ولوحظ ومراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ واله فى قولك لا اله الا الله قد زال اعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل اعرابه بناسخ وان كان مبنيا تأمل (قوله باعتبار المحل) أى فزيد بدل من أحد باعتبار محله كما أن الا الله بدل من اله باعتبار محله (قوله فيما ذكرنا) أعنى ماقام أحد الا زيد ولا أحد فيها الا زيد وكذا قوله لا اله الا الله سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار محله (قوله أما فى نحو ماقام أحد الا زيد) أى أما فى ماقام أحد الا زيد ونحو وهو لا اله الا الله اذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر (قوله وليس ثم ضمير الخ) أى مع أن بدل البعض لابد من اشتماله على ضمير المبدل منه (قوله ان بينهما

مخالفة) أى فى المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه فى المعنى ألا ترى الى قولهم أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى عامله وهو الأكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى العامل وهو عدم الأكل (قوله وقد أجيب عن الأول الخ) حاصله أن محل الاحتياج للضمير فى بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما فى قبضت المال بعضه فانه لو قيل بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله ويحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير فى ربط البدل بالمبدل منه والافهى كافية فى دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها الضمير فقول الشارح والاقرينة مفهمة أن الثانى أى وهو البدل وقوله قد كان يتناوله الأول أى وهو المبدل منه وانما كانت الاقرينة مفهمة لذلك لأن اخراج الشىء من الشىء فرع عن صحة دخوله فيه وبحث بعضهم فى هذا الجواب بأن الرابط ما يكون فى الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحويين الا فى الروابط وأجاب السكتانى بجواب آخر وحاصله أن اشتمال بدل البعض على الضمير أمر أغلبى لا واجب كما قال ابن مالك فى الكافية

وكون ذى اشتمال أو بعض صحب * بمضمر أولى ولكن لا يجب

وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما اذا قام مقام الضمير شىء يفهم أن الثانى بعض الأول اذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا وحينئذ فما ذكره السكتانى جوابا عين ما قاله الشارح لا أنه مغاير له كما يوهمه كلام السكتانى (قوله وعن الثانى الخ) حاصله أن قولهم يجب فى البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما فى عمل العامل فاذا كان يعمل الرفع فى الأول فلا بد أن يعمله فى الثانى وهكذا وليس مرادهم أنه يجب توافقهما فى المعنى اذ لا يجب ذلك وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفى والاثبات لا يضر لأن المدار فى البدل على الاشتراك فى العامل وهو حاصل لأن العامل فى نحو ما قام أحد الا زيد هو قام وهو عامل للرفع فى كل من المبدل منه والبدل والحاصل أنا لا نسلم أن المخالفة بالنفى والاثبات تضر فى البدل بل تصح البدلية مع وجودها لأن البدلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل ولا يتأتى ضرر المخالفة المذكورة الا لو كان يشترط الموافقة فى الحكم ونحن لا نقول بذلك (قوله لأن مذهب البدل) أى طريقته (قوله والثانى فى موضعه) أى فالحكم وان توجه ابتداء للمبدل منه لكن المنظور له فى الحقيقة توجهه للبدل فاذا قلت قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بأخوك لأن البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لا بد فى البدل من الموافقة فى الحكم وأن المخالفة بالنفى والاثبات مضرة فيعكر على ما قدمه من أن المنظور له فى البدل الموافقة فى عمل العامل فقط فتأمل وبعد هذا كله فالحق أن شرط البدل موافقته للمبدل منه فى النسبة المعنوية والجواب عن اختلافهما بالايجاب والسلب فى ما قام أحد الا زيد ونحوه أن يقال ان البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا فى النسبة بعد ابطال النفى بالا لأنه بعد ابطاله بالا صارت النسبة واقعة فيهما (قوله وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذى نقله الدمامينى وأتى به استدلالا على أن اختلاف البدل والمبدل منه بالايجاب والنفى لا يضر كذا قال السكتانى واعترض بأن ابن الضائع جعل البدل فى ما قام أحد الا زيد هو الا زيد لا زيد وحده وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه فالأحسن ما قاله الشيخ الملوى ان هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا للسكتانى ثم ان ابن الضائع يقول ان الا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل وكلام الشارح أولا صريح فى أن زيدا بدل بعض وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا نعم نقله لمجرد فائدة (قوله وانما الا زيد هو الاحد الذى نفيت عنه القيام) أى ان المجموع من الا و زيد هو البدل لا زيد فقط وانما كان المجموع بدلا لان الا بمعنى غير فاذا قلت ما قام

مخالفة فان البدل موجب والمبدل منه منفى وقد أجيب عن الاول بان الا وما بعدها من تمام الكلام الاول والا قرينة مفهمة ان الثانى قد كان يتناوله الاول فمعلوم انه بعضه فلا يحتاج فيه الى رابط بخلاف نحو قبضت المال بعضه وعن الثانى بأنه بدل من الاول فى عمل العامل وتخالفهما بالنفى والايجاب لا يمنع البدلية لان مذهب البدل أن يجعل الاول كأنه لم يذكر والثانى فى موضعه وقد قال ابن الضائع اذا قلنا ما قام أحد الا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذى يقع فى موضعه أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وانما الا زيد هو الاحد الذى نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للاحد الذى عنيت ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل فى الاستثناء

أشبه ببدل الشيء من الشيء من بدل البعض من الكل وقال في موضع آخر لو قيل ان البدل في الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الابدال التي تبينت في غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق انتهى وأما في نحو لا أحد فيها الا زيد فوجه الاشكال فيه أن زيدا بدل من أحد وأنت لا يمكنك أن تحله محله وقد أجاب الشاوبين عن ذلك بأن هذا الكلام انما هو على توهم ما فيها أحد الا زيد اذ المعنى واحد وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول ما فيها الا زيد انتهى وهو كلام حسن قال الدماميني وعلى قول الشاوبين فتكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة أحد الا الله سبحانه وتعالى وهذا يمكن فيه احلال البدل محل المبدل منه بأن تقول لا يستحق العبادة الا الله اهـ قال ناظر الجيش وأما القول بالخبرية في الاسم المعظم فقد قال به جماعة ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية

أحد الا زيد فالمعنى ماقام أحد غير زيد ولاشك أن غير زيد بيان للمراد من الأحد المنفي اذ هو ماعدا زيدا (قوله أشبه ببدل الشيء من الشيء) أي الذي هو بدل الكل من الكل وقوله أشبه ببدل الشيء من الشيء أي وليس بدل شيء من شيء حقيقة لان شأن بدل الشيء من الشيء اتحاد الذاتين كقولك جاء زيد أخوك وهذا مفقود هنا لان مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لان مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد والحال أنه لا يصدق عليه ضابط بدل البعض ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشيء من الشيء (قوله من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه (قوله وقال) أي ابن الضائع في محل آخر (قوله ليس من تلك الابدال الخ) أي وهي بدل الكل من الكل و بدل البعض من الكل و بدل الاشتمال وهذا الكلام موافق لقوله أولا البدل في الاستثناء أشبه ببدل الشيء من الشيء لان هذا يفيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة (قوله وهو الحق) أي الموافق للصواب وقوله انتهى أي كلام ابن الضائع (قوله وأما في نحو لا أحد فيها الا زيد) ومثله لا اله الا الله اذا جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ وهذا مقابل لقوله سابقا أما في نحو ماقام أحد الا زيد (قوله وأنت لا يمكنك أن تحله محله) أي لان لا لا تعمل في معرفة وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على أن حلول الثاني محل الأول أمر لازم في البدل وقد يمنع ذلك لجواز أعجبتني هند حسنها وعدم جواز أعجبتني حسنها تأمل (قوله وقد أجاب الشاوبين الخ) حاصله أن الابدال في هذا الكلام أعني لا أحد فيها الا زيد انما صح لتوهم أن هذا التركيب هو ما فيها أحد الا زيد أي لتوهم أن هذا التركيب الذي فيه لا هو هذا التركيب الذي فيه ما لاتحاد معناهما وحينئذ فيجري في هذا التركيب المعبر فيه بلا أحكام التركيب المعبر فيه بما فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر في قولك لست قائما ولا قاعدا جاز البدل على توهم وقوع ما في التركيب وهذا من لطيف الفهم كذا قرر شيخنا كلام الشاوبين ونحوه في السكتاني والشاوي وقال الشيخ يس حاصل ماقاله الشاوبين كما يتبادر من كلامه أن لا بمعنى ما وما تدخل على المعرفة وغيرها واعترض بأن هذا يقتضي جواز دخول لا على المعرفة في هذا التركيب وغيره اهـ (قوله وهذا يمكن فيه الحلول) أي حلول زيد محل أحد (قوله انتهى) أي جواب الشاوبين وقوله وهو كلام حسن يحتمل رجوعه لما سبق من كلام ناظر الجيش ويحتمل رجوعه لخصوص جواب الشاوبين وعبارة الدماميني وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول ما فيها الا زيد وهو جواب حسن هذا كلام ناظر الجيش فعلى هذا يكون قوله وهو جواب حسن راجعا لجواب الشاوبين والمستحسن له ناظر الجيش لا الدماميني ولا الشارح خلافا لما يوهمه كلامه (قوله فتكون كلمة الحق) أي الكلمة الدالة على المعنى الحق أي الثابت في الواقع وهي لا اله الا الله (قوله على معنى لا يستحق الخ) فيه نظر بل على قول الشاوبين تكون كلمة الحق على معنى ما الا له الا الله أو ما في الوجود اله الا الله فيمكن الاحلال أيضا وذلك لان محصل كلام الشاوبين على ماقاله الشيخ يس انما صح الابدال في قولك لا أحد فيها الا زيد لكون لا بمعنى ما وهي تدخل على المعرفة وغيرها وعلى ماقاله غيره لتوهم ان ما واقعة في ذلك التركيب الذي فيه لا (قوله انتهى) أي كلام الدماميني الذي زاده في خلال كلام ناظر الجيش (قوله فقد قال به جماعة) أي فأصل الجملة عندهم الا له الله فالاله مبتدأ والله خبره ثم دخلت لا فنسخت المبتدأ وصيرته اسمها ولما كان الكلام قبل دخول لا محصورا من حصر المبتدأ في الخبر لأن الجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للاتيان بالا عند دخول لا لأجل بقاء الحصر فاله حينئذ اسمها والا الله خبر عن المبتدا المركب من لا واسمها (قوله ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية) أي لأنه أقل تكلفا من القول بالبدلية لاحتياجه لحذف الخبر

وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة أمور وهي أنه يلزم من القول بذلك كون خبر لا معرفة ولا تعمل في المعارف وأن الاسم المعظم مستثنى والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لانه لم يذكر الالبيين به ماقصد بالمستثنى منه وان اسم لا عام والاسم المعظم خاص والخاص لا يكون خبرا عن العام لا يقال الحيوان انسان والجواب عن هذه الأمور أما الاول فهو انك قد عرفت مذهب سيبويه ان حال تركيب الاسم المعظم مع لا لا عمل لها في الخبر وانه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وقد علل ذلك بأن شبهها بان ضعف حين ركبت وصارت كجزء كلمة وجزء الكلمة لا يعمل شيئا ومقتضى هذا أن يبطل عملها في الاسم أيضا لكن أبقي عملها في أقرب المعمولين وجعلت هي مع معمولها بمنزلة المبتدا والخبر بعدهما على ما كان عليه من التجرد وان كان كذلك لم يثبت عمل لا في المعرفة وأما الثاني فلا نسلم ان اسم لا هو المستثنى منه وذلك ان الاسم المعظم اذا كان خبرا كان الاستثناء مفرغا والمفرغ هو الذي لم يكن المستثنى منه فيه مذكورا نعم الاستثناء فيه انما هو من شيء مقدر لصحة المعنى ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا ولا خلاف يعلم

قوله

(قوله وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة) أي ثلاثة أمور ويضعفه أيضا ان المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفي الوجود عما سوى الله من الآلهة لأنها للرد على المشركين المعتقدين وجود آلهة غير الله وليس المقصود منها نفي مغايرة الله عن كل اله الذي يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر كذا قال السعد وهو يفيد أن الا تكون حينئذ بمعنى غير وان النفي انما تسلط على ذلك (قوله لا يصح أن يكون عين المستثنى منه) أي ومقتضى الخبرية أنه عينه لأن خبر لا أصله خبر عن اسمها والخبر عين المبتدا في المعنى والحاصل ان الخبر عين المبتدا في المعنى وهنا لا يصح ذلك لأن الخبر هنا مستثنى والمبتدأ مستثنى منه والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لأن المستثنى مبين لما قصد بالمستثنى منه والمبين يجب مغايرته للمبين اذ الشيء لا يبين نفسه (قوله والخاص لا يكون خبرا عن العام) أي لأن مقتضى الاخبار به عنه ثبوت الخاص مع كونه أقل افرادا للعام مع كونه أكثر افرادا وذلك باطل (قوله لا يقال الحيوان انسان) أي اذا جعلت أل للاستغراق وأما ان جعلت أل للحقيقة والقضية مهملة في قوة الجزئية وهي صادقة بفرد صح أن يقال ذلك (قوله قد عرفت مذهب سيبويه) أي وأما على قول الأخفش القائل بعمل لا في الخبر كالاسم فالخبر محذوف وهو موجود والاسم المعظم ليس خبرا عنها فلا غير عاملة في خبر معرفة على كلا القولين (قوله وأنه) أي الخبر (قوله بما كان مرفوعا به قبل دخول لا) أي وهو المبتدأ (قوله ضعف حين ركبت) هذا يشعر بأن علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقدما (قوله ومقتضى هذا) أي ماذكر من أن جزء الكلمة لا يعمل (قوله لكن أبقي عملها في أقرب المعمولين الخ) اعترض بأن سيبويه لم يقل بعملها في الاسم ولا في الخبر بل يرى ان لا المركبة لا تعمل أصلا لا في الخبر ولا في الاسم لأن جزء الشيء لا يعمل فيه فعنده أن لا المركبت مع الاسم بني الاسم على الفتح ولا محل له من الاعراب ثم ان مجموع لا مع اسمها في محل رفع بالابتداء والخبر بعدهما باق على ما كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وهو المبتدأ وأما القائل بعمل لا في الاسم دون الخبر فهو ابن مالك وعلل ذلك بأن تركيبها مع الاسم أضعف شبهها بان فورد عليه ان مقتضى ذلك أن لا تعمل في الاسم فأجاب بانها انما عملت فيه للاصقته لها فقد علمت أن سيبويه لا يرد عليه بحث ولا يحتاج لجواب والذي يرد عليه البحث ويحتاج للجواب عنه انما هو ابن مالك (قوله لم يثبت عمل لا في المعرفة) بل في النكرة وهذا على مذهب ابن مالك وأما على مذهب سيبويه فلا عمل لها أصلا (قوله كان الاستثناء مفرغا) أي لما تقرر ان الا اذا توسطت بين المسندين كان الاستثناء مفرغا فيكون ماقبل الا عاملا فيما بعدها وما بعدها مخرج من مقدر قبل الا فما بعد الا له حالتان حالة اخراج وحالة معمولية فهو بالنسبة للضمير الذي في الخبر المحذوف مستثنى ومخرج و بالنسبة لاله معمول لأنه خبر عنه (قوله نعم الاستثناء فيه الخ) فيه أنه لا محل لهذا الاستدراك فكان الأولى ان يقول وانما هو من شيء مقدر أي وحينئذ فالأصل لا اله موجود الا الله فقوله الا الله استثناء من الضمير المستتر في ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر (قوله لصحة المعنى) أي وانما جعلنا الاستثناء من مقدر لأجل صحة المعنى مفاده أنه لا يصح المعنى بدون ملاحظة ذلك المقدر وليس كذلك بل يصح المعنى بجعله خبرا عن اله من غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقدر والمعنى لا اله غير الله فكان الأولى للشارح ابدال قوله لصحة المعنى بقوله لحق الاستثناء من كون المستثنى غير المستثنى منه والحاصل أن صحة المعنى حاصلة من حيث الاسناد والخبرية والالتفات للمقدر انما هو لأجل الوفاء بقاعدة ان المستثنى يجب مغايرته للمستثنى منه (قوله ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا) أي من حيث الاعراب بحيث يجعل خبرا أو فاعلا

في نحو ماز يد الاقائم أن قائم خبر عن زيد ولاشك أن زيد فاعل في قوله ماقام الا زيد مع أنه مستثنى من مقدر في المعنى اذ التقدير ماقام أحد الا زيد فعلى هذا لامنافاة بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم قبله و بين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى وأما الثالث فهو أن يقال قولك ان الخاص لايكون خبرا عن العام مسلم لكن في لا اله الا الله لم يخبر بخاص عن عام لأن العموم منفي والكلام انما سيق لنفي العموم وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد مادل عليه اللفظ العام وأما الاقوال الثلاثة الأخيرة التي لامعول عليها فأحدها ان الا ليست أداة استثناء وانما هي بمعنى غير وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم فالتقدير لا اله غير الله تبارك وتعالى في الوجود ولا شك أن القول بأن الا في هذا التركيب بمعنى غير ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية وانما يمتنع من جهة المعنى وذلك لأن المقصود من هذا الكلام أمران نفي الألوهية عن غير الله تبارك وتعالى واثبات الألوهية لله تبارك وتعالى ولا يفيده التركيب حينئذ فان قيل يستفاد ذلك بالمفهوم قلنا

(قوله في نحو ماز يد الاقائم الخ) هذا تنظير لما الكلام بصدده (قوله منظور فيه الى جانب اللفظ) أي من غير اعتبار شئ مقدر زائد على المبتدا والخبر (قوله الى جانب المعنى) أي لا جانب التقدير وهذا لاينافي أن المعنى المقصود الخبرية والحاصل ان الاعتراض الثاني في كلام الشارح حاصله ان جعل الاسم العظيم خبرا يفيد أنه عين المبتدا وهو اله وجعله مستثنى يفيد عدمه وهذا تناقض فجعله خبرا مع كونه مستثنى باطل لما يلزم عليه من التناقض وحاصل ما أجاب به الشارح أن الجهة منفكة لأن الخبرية بالنظر لاله والاستثناء بالنظر للمحذوف أي للضمير المستتر في المحذوف واعترض بأن الضمير الراجع للاله هو عين الاله فرجع الأمر الى أن الجهة واحدة والتناقض باق وذلك لأن مقتضى كون اله مرجع الضمير المستثنى منه أن يكون غير الله ومقتضى كونه مخبرا عنه بالله أنه عين الله وأجيب بأنه في جانب الخبرية يلاحظ الا من جهة الخبر والخصوص في الاله وان المعنى لا اله غير الله ولاشك أن الاله المخصوص وهو الموصوف في الواقع بالمغايرة لله هو عين الخبر وأما في جانب الاستثناء فيلاحظ أن الاله عام والله فرد فحصل التغاير ولا اشكال فتأمل ذلك (قوله وأما الثالث الخ) حاصله أن قولهم الخاص لايكون خبرا عن العام محمول على ما اذا حمل الخاص على جميع أفراد العام بحيث يصير المعنى جميع أفراد العام هي هذا الخاص وما هنا ليس كذلك بل القصد هنا ان هذا الأمر العام الذي هو الاله لم يتحقق خارجا في غير هذا الفرد الخاص وهو الله وان كان بحسب مفهومه عاما فآل الأمر الى أن محل امتناع الاخبار بالخاص عن العام اذا كان على وجه الايجاب أما اذا كان على وجه السلب فلا منع لصحة ما الحيوان انسان أي ليس كل فرد من أفراد الحيوان انسانا ولا اله الا الله من هذا القبيل وذلك لأن المقصود سلب الاله وعدم تحققه في الخارج في غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الألوهية (قوله لأن العموم منفي) أي لأن ذا العموم وهو الاله منفي (قوله والكلام) أي وهو لا اله الا الله انما سيق لنفي العموم الأولى انما سيق لعموم النفي لأن الاستثناء دليل على عموم السلب لا انه دليل على سلب العموم (قوله وتخصيص الخبر المذكور) عطف على نفي أي انما سيق لنفي العموم ولتخصيص الخبر المذكور أي وهو الله (قوله بواحد من أفراد مادل عليه اللفظ العام) أي وهو اله ومفاده ان الله متصف بذات فرد من أفراد الاله فتكون الذات متصفة بذات فرد من أفراد الاله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك والجواب ان قوله بواحد على حذف مضاف أي بوصف واحد من أفراد الخ وذلك الوصف هو الالوهية أي المعبودية بحق والحاصل أن الكلام انما سيق لعموم النفي ولتخصيص الخبر الذي هو الكلمة المشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الالوهية لأن وصف الألوهية انما هو في نفس الأمر لمدلول الكلمة المشرفة (قوله وانما هي بمعنى غير) أي فهي اسم صفة لاله ولفظ الجلالة مضاف اليها ولما كانت على صورة الحرف ظهر اعرابها على ما بعدها (قوله باعتبار المحل) أي قبل دخول الناسخ وهو لا لان اله مرفوع بالابتداء قبل دخول لا (قوله ولا يفيده التركيب حينئذ) أي ولا يفيد التركيب الأمر الثاني الذي هو ثبوت الالوهية لله حين اذ جعل الا الله صفة وانما يفيد الأمر الأول وهو نفي الالوهية عن غير الله وقد يقال قوله ان المقصود من هذا الكلام أمران الخ ان ثبت ذلك بتوقيف من الشارع فمسلم والا فلقائل أن يمنع ذلك ويدعي ان المقصود من هذا الكلام نفي الالوهية عن غير الله فقط كالاصنام التي كان يزعم المشركون ألوهيتها وأما اثبات الالوهية لله فلا ينازعون فيه بدليل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله والحاصل أن نفي الالوهية عن غير الله متنازع فيه وثبوت الالوهية لله لانزاع فيه ولا نسلم ان الأمر المتفق عليه مقصود من

هذا الكلام بل المقصود منه انما هو المتنازع فيه سلمنا أن كلا منهما مقصود فنقول ان نفي الالوهية عن غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضا على ثبوت الالوهية لله بالعرف فقول الشارح ولا يفيده التركيب حينئذ فيه نظر الا أن يقال المراد أنه لا يفيده التركيب من حيث ذاته فلا ينافي أنه يفيده من حيث العرف تأمل (قوله أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق) مقتضى هذا ان دلالة الكلمة المشرفة على ثبوت الالوهية لله على القولين السابقين وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك بل دلالتها على ذلك بالمفهوم حتى على القولين المذكورين كما لا يخفى والحاصل ان كلام الشارح مبني على ان ثبوت الحكم لما بعد الا في الحصر منطوق وهو مذهب الامام والقرافي والشيرازي وجماعة من المحققين ولكن المشهور خلافه وأنه مفهوم (قوله ثم هذا المفهوم الخ) جواب عما يقال ما المانع من اعتبار دلالة المفهوم وان كان أدنى من المنطوق وحاصل الجواب أن في اعتبار المفهوم خلافا والمقصود ارتكاب وجه لا خلاف فيه ثم ان مقتضى تعبيره بان حيث قال ان كان مفهوم لقب الخ وان كان مفهوم صفة الخ يقتضي عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل الا بمعنى غير ورفع ما بعدها على الصفة يعين أنه مفهوم صفة ولا وجه للتردد قلت موجب التردد هو أن الا وان كانت بمعنى غير ليست صفة صريحة بل بالتأويل فكان المقام مقام تردد هل هي صفة لأنها بمعنى غير وغير بمعنى مغاير أو هو لقب لأنه ليس من المشتقات في شيء فهو الى اللقب الذي هو اسم ذات أقرب والحاصل أن التردد من حيث النظر للفظ الا ومن حيث النظر لمعناها فمن حيث النظر للفظها فهي لقب ومن حيث النظر لكونها بمعنى غير الذي هو بمعنى مغاير فهي صفة (قوله وينسب للزمخشري) مقتضى قوله وينسب للزمخشري أنه لم يثبت عنده أن هذا القول له لكن قد جزم في المغني بأن هذا القول له لكن لا في كشافه بل في تأليف له مفرد متعلق بكلمة الشهادة فزعم فيه أن أصل الله اله وهذا لا يفيد نفي ألوهية غير الله فلما احتيج لقصر الالوهية على الله أتى بطريق الحصر وهي لا والا ومن المعلوم أنه في حال القصر بالا يقدم المحصور عليها ويؤخر المحصور فيه بعدها فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لا اله الا الله وكذا يقال في نظائره نحو لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله وقد قرر ذلك أي وقد قرر الزمخشري ذلك القول بتقرير للنظر فيه مجال وحاصل اعراب الكلمة المشرفة على هذا القول أن لا نافية للجنس واله خبر مقدم مبني على الفتح لتركبه مع لا في محل رفع والا أداة حصر ملغاة لا عمل لها والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمة ظاهرة (قوله للنظر فيه مجال) أي للبحث فيه مدخل بأن يقال لو كان لا إله الا الله من باب المبتدا والخبر وأن الخبر متقدم على المبتدا لم يصح قولهم لا طالعا جبلا الا زيد بالنصب ويتعين أن يقال لا طالع جبلا الا زيد بالرفع اذ لا وجه لنصب خبر المبتدا مع انهم انما قالوا ذلك بالنصب لا بالرفع فقولهم ذلك بالنصب يبعد كونه من باب المبتدا والخبر لا يقال ان نصب طالعا بسبب كون لا عاملة عمل ليس فطالعا خبر مقدم وزيد اسمها مؤخر لانا نقول شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن لا ينتقض النفي بالا وألا يكون أحد معموليها معرفة ولاشك أن قولنا لا طالعا جبلا الا زيد فاقد للشروط الثلاثة (قوله ولا يخفى ضعف هذا القول) أي للنظر الذي أشار له بقوله للنظر فيه مجال (قوله وأنه يلزم منه الخ) فيه أن الزمخشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا ويمنع الحصر في قولهم لا يبنى مع لا الا المبتدأ وحينئذ فلا يصح قوله وأنه يلزم منه الخ المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا (قوله وهي لا يبنى معها الا المبتدأ) أي ان الشأن الذي يبنى مع لا هو المبتدأ وعلى كلام الزمخشري يلزم بناء الخبر معها لا المبتدا (قوله ثم لو كان الأمر كذلك) أي كما قال الزمخشري من أن لا إله الا الله من باب المبتدا والخبر

أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق ثم هذا المفهوم ان كان مفهوم لقب فلا عبرة به اذ لم يقل به الا الدقاق قلت وقد قال به بعض الحنابلة أيضا وان كان مفهوم صفة فقد عرفت في أصول الفقه أنه غير مجمع على ثبوته فقد تبين ضعف هذا القول لا محالة القول الثاني وينسب للزمخشري أن لا اله في موضع الخبر والا الله في موضع المبتدا وقد قرر ذلك بتقرير للنظر فيه مجال ولا يخفى ضعف هذا القول وانه يلزم منه أن الخبر يبنى مع لا وهي لا يبنى معها الا المبتدأ ثم لو كان الأمر كذلك

لم يجز النصب فى هذا التركيب وقد جوزه كما سيأتى والقول الثالث ان الاسم المعظم مرفوع باله كما يرفع الاسم الصفة فى قولنا أقائم الزيدان فيكون المرفوع قد أغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بان اله بمعنى مألوه من أله أى عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا على أنه مفعول أقيم مقام الفاعل فاستغنى به عن الخبر كما فى قولنا ما مضروب الا العمران وضعف هذا القول غير خفى لان اله ليس بوصف فلا يستحق عملا ثم لو كان اله عامل الرفع فيما يليه لوجب اعرابه وتنوينه لانه مطول اذ ذاك وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن بعض النحاة يجيز حذف التنوين فى مثل ذلك وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى لا غالب لكم اليوم من الناس ولا تثريب عليكم وفى هذا الجواب نظر لان الذى يجيز حذف التنوين فى مثل ذلك يجيز اثباته أيضا ولا نعلم ان أحدا أجاز التنوين فى لا اله الا الله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع وأما النصب فقد ذكروا له توجيهين أحدهما أن يكون على الاستثناء من الضمير فى الخبر المقدر الثانى أن يكون الا الله صفة لاسم لا أما كونه صفة فهو لا يكون الا ان كانت الا بمعنى غير وقد عرفت ان الامر اذا كان كذلك لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله تبارك وتعالى

والخبر متقدم على المبتدا (قوله لم يجز النصب) أى لأن النصب ينافى كونه من باب المبتدا والخبر (قوله وقد جوزه كما سيأتى) أى فتجويزهم للنصب يرد على الزمخشرى وفيه أن الزمخشرى انما تعرض لتوجيه الرفع الذى هو الأكثر ولم يرد فى القرآن غيره ولا يمنع النصب بل يجوزه ويوجهه بتوجيه آخر وليس يجب أن يكون الاسناد فى حالة النصب كالاسناد فى حالة الرفع (قوله مرفوع باله) أى على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر وحاصل الاعراب على هذا القول أن يقال لا نافية للجنس واله اسمها منصوب والأداة حصر ملغاة والله نائب فاعل سد مسد الخبر (قوله من أله) أى مأخوذ من أله بفتح الهمزة واللام والهاء (قوله أى عبد) بفتح العين والباء والدال واذا كان اله مأخوذا من أله بمعنى عبد فيكون معناه مألوه أى معبود بحق فكأنه قيل لا معبود بحق الا الله والله نائب فاعل معبود (قوله ليس بوصف) أى صريح بل هو جامد وان كان وصفا تأويلا والذى يكتفى بمرفوعه عن الخبر انما هو الوصف الصريح لأنه هو الذى يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل وان كان وصفا فى المعنى (قوله ثم لو كان اله عامل الرفع) أى ثم على تسليم أن اله عامل الرفع فى الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا (قوله لوجب اعرابه) أى اعراب اله (قوله لأنه مطول) أى اتصل به شىء من تمام معناه وعندهم أن اسم لا اذا اتصل به شىء من تمام معناه بأن كان مضافا أو شبيها بالمضاف بان عمل فيما بعده رفعا أو نصبا يسمى مطولا وممطولا ويعرب منونا وهنا اله قد عمل الرفع فيما بعده فهو شبيه بالمضاف فكان حقه أن ينصب وينون (قوله بأن بعض النحاة الخ) أى ان قولهم اسم لا اذا كان مطولا فانه يجب نصبه مع التنوين يعنى عند الجمهور وعند الأقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه وما هنا محمول على مذهب الأقل (قوله فى مثل ذلك) أى المطول (قوله وعليه) أى على مذهب البعض يحمل قوله تعالى لا غالب لكم اليوم وأجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين المطول بان لكم متعلق بالخبر المحذوف أى لا غالب كائن لكم وليس متعلقا بغالب والاسم حينئذ مفرد لا مطول فقوله وعليه يحمل الخ غير لازم لما علمت (قوله ولا نعلم أن أحدا الخ) أى وحينئذ فلا يصح التخريج على مذهب الاقل المجوزين لحذف التنوين وقد يقال ان عدم التنوين فى لا اله الا الله للتعبد بتلك الكلمة على هذه الهيئة واما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين فقوله ان الذى يجيز حذف التنوين يجيز اثباته مسلم واثباته متأت فى لا اله الا الله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعى وهو التعبد تأمل (قوله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع) وحاصله ان رفع الاسم المعظم اما على البدلية من الضمير فى الخبر المحذوف أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ أو على انه خبر للمبتدا المركب من لا واسمها أو على أن الا الله صفة لاسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ أو على انه مبتدأ مؤخر أو على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر هذا حاصل ما تقدم للشارح وكلها أقوال للبصريين وأما الكوفيون فيقولون انه معطوف بالا على اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ كما تقدم (قوله فى الخبر المقدر) أى من مادة الوجود أو من مادة الامكان (قوله صفة لاسم لا) أى باعتبار محله لانه مبنى على الفتح فى محل نصب وصفة المنصوب منصوب (قوله اذا كان كذلك) أى اذا كان الا بمعنى غير (قوله لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله) أى وانما يكون دالا بمنطوقه على نفى الالوهية عن غير الله وأما دلالته على ثبوت الالوهية لله الذى هو المقصود الأعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب أن يكون المقصود الاعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الاعظم مدلولا عليه بالمنطوق وحينئذ فيكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم لا مردودا لما يلزم عليه من كون المقصود الاعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الاعظم

مدلولا عليه بالمنطوق هذا حاصله وقد يقال لا نسلم أن المقصود الأعظم ثبوت الالوهية لله بل نفي الألوهية عن غير الله لأنه المتنازع فيه بيننا و بين المشركين فانهم يقولون بوجود آلهة غير الله ونحن ننفي الهية غيره وأما ثبوت الالوهية له تعالى فهذا غير أعظم لأنه لا نزاع في ذلك بيننا و بينهم قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ولا عبرة بخلاف المعطلة الذين عطلوا المصنوع عن الصانع لمخالفة الدليل العقلي وذلك لما مر أن الحادث لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع المساواة والرجحان (قوله والمقصود الأعظم ثبوت الألوهية لله) أي وغير الأعظم نفيها عن غيره (قوله وعلى هذا) أي على ماذكر من كون الكلام لا يكون دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله الذي هو المقصود الأعظم (قوله وأما التوجيه الاول) أي وهو النصب على الأستثناء من الضمير في الخبر المقدر (قوله فقالوا فيه مرجوح) أي والراجح الرفع (قوله وكان حقه أن يكون راجحا) أي وأنا أقول حقه الخ أي ان العلماء قالوا ان النصب مرجوح وأنا أقول حقه أن يكون راجحا وذلك لان المشاكلة بين ماقبل الاو مابعدها في الاعراب تارة تحصل في الكلام غير الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لا تحصل مع واحد منهما وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء ففي الاول يستوي النصب على الاستثناء والبدل كما اذا قلت ماضربت القوم الا زيدا فيجوز جعل الا زيدا منصوبا على الاستثناء و يصح نصبه على البدل من القوم لان المشاكلة حاصلة على كل منهما وفي القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء كما اذا قلت ماقام القوم الا زيدا اذا أبدلت زيدا من القوم حصلت المشاكلة بينهما وان نصبت زيدا على الاستثناء فاتت المشاكلة و في القسم الثاني يترجح النصب على الاستثناء في القياس على الابدال كما اذا قلت لا أحد الا زيدا فاذا جعلت زيدا بدلا أو منصوبا على الاستثناء فلا مشاكلة لعدم ظهور الاعراب فيما قبل الا ولكن النصب أولى ومثل لا أحد الا زيدا لا اله الا الله فيكون النصب فيه أرجح هذا حاصله (بقي شيء آخر) وهو أن قوله فقالوا أي النحاة فيه أنه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا يفيد أن كون النصب راجحا هذا من عندياته ومن استظهاراته وان النحاة لم يقولوا به وانما قالوا بمرجوحيته وقوله بعد ذلك فمن ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب أولى قالوا وفي هذا التركيب يترجح النصب الخ يفيد أن راجحية النصب مقولة لهم ففي عبارة الشارح تناف حيث نسب للنحاة أولا القول بمرجوحية النصب ثم نسب لهم ثانيا أرجحيته (قوله لان الكلام غير موجب والمقتضي لعدم أرجحية البدل هنا الخ) جعل بعضهم قوله لان الكلام غير موجب راجعا لقوله فقالوا فيه انه مرجوح أي قالوا ان النصب مرجوح لان الكلام غير موجب أي والاستثناء من غير الموجب يجوز فيه النصب على الاستثناء و يجوز فيه الاتباع وهو المختار وجعل قوله والمقتضي الخ راجعا لقوله وكان حقه أن يكون راجحا ففي الكلام لف ونشر مرتب واختار بعضهم جعل قوله لان الكلام الخ علة لقوله وكان حقه أن يكون راجحا وقوله والمقتضي الخ من تتمة ذلك التعليل والواو فيه واو الحال (قوله والمقتضي لعدم أرجحية البدل) أي على النصب على الاستثناء (قوله أن الترجيح) أي ترجيح البدل على الاستثناء (قوله لحصول المشاكلة) أي موافقة ماقبل الا لما بعدها في الحالة الاعرابية (قوله حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب) أي بغير التبعية كالنصب على الاستثناء مع التبعية (قوله استويا) أي الاتباع والنصب على الاستثناء وقد يقال لا يستويان لان الاصل النصب على الاستثناء (قوله فمن ثم) أي فمن أجل أن العلة في ترجيح الاتباع على النصب على الاستثناء في ماقام القوم الا زيد حصول المشاكلة على الاتباع فقط و في استواء الامرين في قولك ماضربت القوم الا زيدا حصول المشاكلة على كل منهما (قوله اذا لم تحصل مشاكلة

والمقصود الأعظم هو ثبوت الالوهية لله تعالى بعد نفيها عن غيره وعلى هذا فيمنع هذا التوجيه أعني كون الا الله صفة لاسم لا وأما التوجيه الأول فقالوا فيه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا لأن الكلام غير موجب والمقتضي لعدم أرجحية البدل هنا أن الترجيح في نحو ماقام القوم الا زيد انما كان لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا فيه نحو ماضربت أحدا الا زيدا فمن ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة

فى الاتباع) أى ولا فى النصب على الاستثناء كما فى لا أحد الا زيد ولا اله الا الله وذلك لعدم ظهور الاعراب فيما قبل الا (قوله وفى هذا التركيب) أى وهو لا اله الا الله (قوله ونقل عن الأبدى) بضم الهمزة وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال وأتى بكلامه دليلا على أنه اذا لم يكن فى الاتباع مشاكلة فالأرجح النصب قياسا وان كان مرجوحا سماعا (قوله أحسن من رفعه على البدل) أى لأن الامن أدوات الاستثناء فتعمل النصب ولا يعدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع الا لنكتة كالمشاكلة ولا مشاكلة هنا لأن المبدل منه سواء كان الضمير المستتر فى الخبر أو اسم لا باعتبار المحل لم يظهر فيه اعراب (قوله والذى يقتضيه النظر الخ) حاصله أن الذى يقتضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء وامتناع رفعه أيضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر فى الخبر أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ ويتعين رفعه على الخبرية كما هو القول الثانى من أقوال الرفع الخمسة المتقدمة والحاصل أنه ذكر للنصب توجيهين فأبطل فيما مر أحدهما وهو الوصفية وأبطل هنا الثانى وهو النصب على الاستثناء وذكر أن للرفع خمسة أوجه أبطل فيما تقدم منها ثلاثة وهى ما عدا البدلية والرفع على الخبرية ثم أبطل هنا البدلية فتعين فيه الرفع على الخبرية وقوله والذى يقتضيه النظر أى السديد فحذف الصفة للعلم بها أو أن أل للكمال والا فما قاله غيره مما اقتضاه النظر أيضا الا أن ما قاله نظر فى المقصود من الكلمة المشرفة ودلالتها على وجه أكمل ومتفق عليه بخلاف نظر غيره ثم ان هذا الذى ذكره هنا بيان لما اختاره أولا حيث قال ويظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية (قوله ان النصب) أى على الاستثناء وقوله بل ولا البدل أى بل ولا يجوز فيه الرفع على البدلية (قوله وتقرير ذلك الخ) أى تقرير ابطال النصب والبدلية وحاصله أن الاستثناء امامن كلام تام موجب وامامن كلام تام غير موجب وامامن كلام غير تام وغير موجب فالأقسام ثلاثة وفى القسم الثالث اما أن يلاحظ المستثنى منه المقدر أو لا يلاحظ وانما يلاحظ أن ما بعد الا هو المعمول لما قبلها فمثال القسم الأول قام القوم الا زيدا ومثال الثانى ما قام القوم الا زيد ومثال الثالث ما قام الا زيد والقسم الأول وهو قام القوم الا زيدا معناه أن القوم ثبت لهم القيام وزيد انتفى عنه لأن الاستثناء من الاثبات نفى والقسم الثانى وهو ما قام القوم الا زيد معناه انتفى القيام عن القوم وثبت لزيد وهذا كله بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات وعكسه فهو أى الاستثناء مفيد للحصر فى القسمين وأما على القول بأن ما بعد الا مسكوت عنه فلا حصر فيهما والحاصل أن القسم الأول وهو الاستثناء من الكلام التام الموجب والقسم الثانى وهو الاستثناء من الكلام التام غير الموجب فى افادة كل منهما الحصر خلاف وأما القسم الثالث وهو قولك ما قام الا زيد ان لاحظت المستثنى منه المقدر جرى فيه الخلاف الجارى فى القسم الثانى من أنه هل يفيد الحصر أم لا وان لم تلاحظ المقدر بل لاحظت أن زيدا فاعل قام كان مفيدا للحصر قولا واحدا وصار زيد مرفوعا على الفاعلية وانتفى النصب على الاستثناء والرفع على البدلية فكذا يقال فى لا اله الا الله ان جعل الا الله خبرا صار بمنزلة جعل زيد من قولك ما قام الا زيد فاعلا فيفيد الحصر باتفاق وان جعل الا الله بالرفع بدلا أو بالنصب على الاستثناء تعين ملاحظة المستثنى منه المقدر فيكون بمنزلة ما قام الا زيد ملاحظا أن المستثنى منه مقدر وتقدم أن فى افادته الحصر قولين فتحصل أنه اذا جعل الا الله خبرا أفاد الحصر اتفاقا وان جعل بدلا أو نصب على الاستثناء كان فى افادة الحصر خلاف وحينئذ فيتعين الرفع على الخبرية ليكون مفيد الحصر باتفاق هذا حاصل ما قاله ناظر الجيش موجها به ما اختاره من تعين الرفع على الخبرية وامتناع النصب على الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت (قوله وذلك) أى وبيان ذلك أى وبيان اخراج ما بعدها مما أفاده الكلام الذى قبلها (قوله ولم يكن شاركهم) الواو للحال وقوله فيما أسند اليهم أى وهو القيام (قوله ومن ثم) أى من هنا أى من أجل اخراج الا لما بعدها مما يفيده الكلام

فى الاتباع كان النصب على الاستثناء أولى قالوا وفى هذا التركيب يترجح النصب فى القياس لكن السماع والاكثر الرفع ونقل عن الأبدى انك اذا قلت لا رجل فى الدار الا عمرا كان نصب عمرا على الاستثناء أولى وأحسن من رفعه على البدل هذا ما ذكروه والذى يقتضيه النظر ان النصب لا يجوز بل ولا البدل وتقرير ذلك أن يقال ان الا فى الكلام التام الموجب نحو قام القوم الا زيدا متمحضة للاستثناء فهى تخرج ما بعدها مما أفاده الكلام الذى قبلها وذلك أن هذا الكلام انما قصد به الاخبار عن القوم بالقيام ثم ان زيدا منهم ولم يكن شاركهم فيما أسند اليهم فوجب اخراجه وكذا حكم الا فى الكلام التام غير الموجب أيضا نحو ما قام القوم الا زيدا ومن ثم

شيء قبلها فان كان ماقبلها تاما لم يحتج الى تقدير والا فيتعين تقدير شيء قبل الا حتى يحصل الاخراج منه وانما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى فتبين من هذا المعنى الذي قلناه أن المقصود في الكلام الذي ليس بتام انما هو اثبات الحكم المنفي قبل الا لما بعدها وان الاستثناء ليس بمقصود ولهذا اتفق النحاة على أن المذكور بعد الا في نحو ماقام الا زيد معمول للعامل الذي قبلها ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران وهما نفي الألوهية عن كل شيء سوى الله واثباتها لله تعالى كما تقدم واذا كانت الا مسوقة لمحض الاستثناء لايتم هذا المطلوب سواء نصبنا أو أبدلنا وذلك انه لاينصب ولا يبدل الا اذا كان الكلام الذي قبل الا تاما ولايتم الا بتقدير خبر محذوف وحينئذ ليس الحكم بالنفي على مابعد الا في

قبلها (قوله كان نحو هذا التركيب) أي قام القوم الازيدا وماقام القوم الازيدا وكان الأولى أن يقول كان كل من هذين التركيبين (قوله مفيد اللحصر) أي على أحد القولين من أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وأما على القول بأن مابعد الا مسكوت عنه فلا يكون واحد من التركيبين مفيدا للحصر كذا قرر شيخنا العدوي كلام الشارح وقال الشيخ الملوي كأن في كلام ناظر الجيش نقصا لأن قوله ومن ثم قال الخ لايترتب على ماقبله وكأنه قال وأما في الكلام الناقص فالمقصود اثبات ماقبل الا لما بعدها نحو ماقام الا زيد ومن ثم الخ وعلى هذا فالمراد بهذا التركيب ماقام الا زيد (قوله مع أنها للاستثناء أيضا) أي كما أفادت الحصر والضمير في أنها لالا (قوله لأن المذكور الخ) علة لقوله مفيد للحصر (قوله فان كان ماقبلها تاما) أي سواء كان موجبا كالمثال الأول أو منفيا كالمثال الثاني (قوله والا فيتعين الخ) أي والا بأن كان غير تام كما في ماقام الا زيد (قوله حتى يحصل الاخراج منه) حتى تعليلية أي لأجل أن يحصل الاخراج منه (قوله وانما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى) كان الاولى أن يقول وانما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لأن الأصل في الا الاخراج من شيء يعني وهذا المقدر ليس ملتفتا له في نفس الأمر وانما الملتفت له ثبوت الحكم لما بعد الا هذا كلامه وكان الأحسن أن يفصل كما قلنا بأن يقول وان كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنى منه المقدر فيجري فيه ماجرى في التام غير الموجب وتارة لايلاحظ ذلك المقدر وحينئذ يفيد الحصر اتفاقا (قوله فتبين من هذا) أي من قوله وانما أحوج لذلك تصحيح المعنى أي ان المحوج للمقدر هو رعاية القاعدة في الا من أنها تخرج شيئا من شيء وليس منظورا له في نفس الأمر بل المنظور له اثبات الحكم لما بعد الا وهو عين الحصر وأما الاستثناء وهو الاخراج من ذلك المقدر فهو غير مقصود (قوله ولهذا) أي ولكون الاستثناء غير مقصود (قوله معمول للعامل الخ) أي ولم يجعل المعمول له المستثنى منه المقدر لما علمت من أنه غير ملتفت اليه وان كان يقدر رعاية لحق الاستثناء (قوله من هذا التركيب) أي وهو لااله الا الله (قوله أمران وهما نفي الألوهية الخ) فيه أنه ان دل دليل من صاحب الشرع على ماقاله من أن المقصود من الكلمة المشرفة الأمران المذكوران أو ثبت ذلك بالاجماع فسلم والا فلقائل أن يقول المقصود منها انما هو الأمر الأول لأن المقصود بها الرد على عبدة الأصنام في ادعاء ألوهيتها وأما الأمر الثاني فلم ينكروه ويؤيده تقديم النفي فيها فان للتقديم مزية وذلك يؤذن بأهميته والا كان يكتفي بتقديم الاثبات بأن يقال الله الاغيره (قوله لمحض الاستثناء) أي الاستثناء الخالص عن افادة الحصر وذلك فيما عدا الخبرية والفاعلية فيصدق بالبدلية (قوله لايتم هذا المطلوب) أي وهو الحصر أعني نفي الألوهية عن غير الله واثباتها لله بل انما يستفاد نفي الألوهية عن غير الله فقط وأما اثباتها لله ففيه خلاف فقوله لايتم أي باتفاق فلا ينافي أنه يتم على أحد القولين بخلاف مالو أعرب ناه خبرا فيتم المطلوب اتفاقا (قوله ليس الحكم بالنفي) أي الذي هو الحصر المطلوب (قوله مسكوت عنه) أي مسكوت عن حكمه فلم يحكم عليه بشيء فالكلام على حذف مضاف وسبب الخلاف هو أن الاخراج بالا هل هو من المحكوم به كالقيام مثلا أو من الحكم قال بالأول الجمهور وقال بالثاني الحنفية وعليه يكون مابعد الا مخرجا عن حكم المتكلم فيكون مسكوتا عن حكمه مثلا الكلمة المشرفة فيها الحكم على ماقبل الا بنفي وجود الهية غيره تعالى ومن يقول بأن الاستثناء من النفي اثبات يقول بثبوت الهيته تعالى من الكلمة المشرفة لأن نقيض النفي الاثبات ومن يقول مابعد الا لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة الى نقيض ماقبلها ويحتمل أن لايحكم عليه (قوله فكيف يكون الخ) أي فلا

الكلام الموجب وبالاثبات في غير الموجب مجمعا عليه اذ لا يقول بذلك الا من مذهبه ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ومن ليس مذهبه ذلك يقول ان مابعد الا مسكوت عنه فكيف يكون قول لااله الا الله توحيدا

يكون لا إله الا الله مفيدا للتوحيد أى باتفاق لأنه على القول بان الاستثناء من النفى لا يفيد الاثبات يصير ما بعد الا غير محكوم عليه بشئ البتة وقد أجمعوا على أن لا اله الا الله مفيدة للتوحيد الذى هو ثبوت الألوهية لله ونفيها عما سواه والحاصل أنه على الاستثناء يلزم أن يكون فى افادة لا اله الا الله التوحيد خلاف والحال أنه مجمع على افادتها للتوحيد والصواب أن يجعل الاستثناء مفرغا وما بعد الا خبرا كما صححه ناظر الجيش (قوله قلت وفيه نظر) قد تقدم أن الا فى لا اله الا الله ان جعلت لمحض الاستثناء فلا يكون الكلام مفيدا للمطلوب وهو ثبوت الألوهية لله ونفيها عن غيره سواء نصبنا أو أبدلنا الا على قول من يقول ان الاستثناء من النفى اثبات لا على قول من يقول ان ما بعد الا مسكوت عنه وحينئذ فلا تكون لا اله الا الله مفيدة للتوحيد اتفاقا والحال أنها مفيدة للتوحيد اجماعا وحاصل هذا النظر أن ما ذكرته من أن لا اله الا الله لا تفيد الحصر المطلوب الا على أحد القولين هذا بالنظر للغة وأما بالنظر للعرف فهى مفيدة للحصر اتفاقا ولا يلزم من عدم دلالتها على التوحيد لغة عدم دلالتها عليه فى عرف الشرع على أنه لا يحتاج للحصر لأن اثبات الألوهية لله هذا أمر مسلم لا نزاع فيه ولا يحتاج لافادة الكلمة الشريفة له (قوله بحسب دلالة العرف) أى فالعرف نقلها من معناها اللغوى الذى هو نفى الألوهية عن غيره تعالى لمعنى آخر وهو الاثبات والنفى معا وهذا البحث للدمامينى فى كلام ناظر الجيش (قوله وانما كفر من كفر) أى من المشركين وقوله بزيادة اله اى بتجويزهم التعدد فى حقيقة الاله وأنه لا يمتنع أن يوجد منها أفراد (قوله فنفى ماعداه) مبتدأ وقوله هو المحتاج اليه خبره (قوله وبه) أى بنفى ماعداه تعالى المضموم لثبوت الألوهية لمولانا الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد وفى قوله جميع العقلاء تعريض بالمعطلة الذين يعطلون المصنوع عن الصانع وانهم كالمجانين لمخالفتهم للادلة العقلية لأنه لو حدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة وهو باطل (قوله اعترضناه) أى بقوله قلت وفيه نظر (قوله فتعين الخ) أى واذا بطل كون الا فى لا اله الا الله لمحض الاستثناء لما يلزم عليه أن لا اله الا الله لا تفيد التوحيد اتفاقا تعين الخ (قوله مسوقة الخ) أى فهى أداة حصر ملغاة وليست للاخراج وأشار بهذا الى أن المقصود بها قصر الألوهية المنفية قبل الا لما بعدها وهو الاسم الاعظم بعد نفيها عن غيره فتكون من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد ردا على من زعم الشركة فى الألوهية (قوله قلت كلامه الخ) هذ بحث من الشارح مع ناظر الجيش وحاصله ان المأخوذ من كلام ناظر الجيش المتقدم ان الخلاف فى ما قام الا زيد أى هل هو يفيد الحصر أولا انما هو اذا لوحظ المقدر أما لو جعل زيد فاعلا فلا خلاف فى افادته القصر فرد الشارح عليه بأن الخلاف جار فيه أيضا فكما أنه جار فى غير المفرغ جار فى المفرغ (قوله أم لا) أى أو ليس الاستثناء من النفى اثباتا بل ما بعد الا مسكوت عنه لم يحكم عليه بشئ (قوله وظاهر كلام الرازى الخ) انما عبر بظاهر لأن كلامه ليس نصا فى المراد بل محتمل (قوله ولهذا) أى ولاجل كون الخلاف عاما فى المفرغ وغيره أوردوا أى اعترضوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات بل ما بعد الا مسكوت عن حكمه بأنه يلزم على ذلك أنه لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع انه يحصل بها التوحيد اتفاقا فقد أطلقوا فى الاعتراض ولم يخصوه بما اذا كان الاستثناء من الكلام التام فاطلاقهم ظاهر فى أنه لا فرق بين المفرغ وغيره فى جريان الخلاف خلافا لما يفيده كلام ناظر الجيش من أن الخلاف فى غير المفرغ فقط (قوله وأجيب) أى عن ايرادهم (قوله بما ذكرناه من النظر) أى من افادتها للتوحيد اتفاقا بالنظر لعرف الشرع لا بالنظر للغة (قوله محتوية على نفى) وهو لا اله وقوله واثبات أى وهو الا الله

وانما كفر من كفر بزيادة اله آخر فنفى ماعداه تعالى من الآلهة على هذا هو المحتاج اليه وبه يحصل التوحيد فتأمله ثم قال ناظر الجيش بناء منه على ماظهر له من البحث الذى اعترضناه فتعين أن تكون الا فى هذا التركيب مسوقة لقصد اثبات ما نفى قبلها لما بعدها ولا يتم ذلك الا بأن يكون ماقبلها غير تام ولا يكون غير تام الا بأن لا يقدر قبل الأخير محذوف واذا لم يقدر خبر قبلها وجب أن يكون ما بعدها هو الخبر هذا هو الذى تركن النفوس اليه وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم المعظم فى هذا التركيب هو الخبر قلت كلامه هذا يقتضى أن الخلاف فى كون الاستثناء من النفى اثباتا أم لا يدخل الاستثناء المفرغ وظاهر كلام الرازى وكثير من الأصوليين دخول ذلك الخلاف فيه ولهذا أوردوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة وأجيب بما ذكرناه من النظر فبل فى بحث ناظر الجيش هذا آخر ما يتعلق بفصل اعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق * وأما معنى هذه الكلمة فلا شك انها محتوية على نفى واثبات

فالمنفي كل فرد من أفراد حقيقة الاله غير مولانا جل وعز والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحد وهو مولانا

جل وعز وأتى بالا لقصر حقيقة الاله عليه تعالى بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لا عقلا ولا شرعا وحقيقة الاله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة ولا شك أن هذا المعنى كلي أي يقبل بحسب مجرد ادراك معناه أن يصدق على كثيرين لكن البرهان القطعي دل على استحالة التعدد فيه وان معناه خاص بمولانا جل وعز فقط فالاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنى الاله فيكون كليا بل هو جزئي علم على ذات مولانا جل وعز لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا ولو كان معنى الله كمعنى الاله لزم استثناء الشيء من نفسه ولزم أن لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة وكذا لو كان معنى الاله جزئيا مثل الاسم الأعظم لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه والتناقض في الكلام باثبات الشيء ثم نفيه والحاصل

أن المعاني المقدرة عقلا في هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه والمستثنى أربعة ثلاثة منها باطلة والرابع كليا
ينقسم قسمين أحد قسميه باطل والآخر هو الذي يصح من الأقسام كلها فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئيا والثاني

(قوله فالمنفي كل فرد الخ) أي بطريق اللزوم والا فالنفي منصب على الحقيقة ويستلزم نفيها نفي كل الافراد كما يدل عليه قوله الآتي والمثبت من تلك الحقيقة ولم يقل والمثبت من تلك الافراد فرد واحد ولو قال الشارح فالمنفي حقيقة الاله من حيث تحققها في كل فرد غير الله والمثبت من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد كان أظهر (قوله لقصر حقيقة الاله الخ) أي الواجب الوجود المستحق للعبادة أي فهو من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد ردا على المشركين المعتقدين للشركة فالألوهية صفة والمولى موصوف بها ويمكن أن يجعل القصر هنا من قصر التعيين ومن قصر القلب أيضا فقصر التعيين نظرا لمن يتردد في الاله هل هو الله أو غيره كاللات والعزى مثلا وقصر القلب نظرا لمن يعتقد أن الاله فرد آخر غير الله ثم ان قوله لقصر حقيقة الخ ظاهر في ان الاستثناء مفرغ وهو خلاف ما قاله في صدر فصل الاعراب من أن الكلام على تقدير موجود أو في الوجود الا أن يقال ما هناك على قول وما هنا على قول آخر (قوله لا عقلا ولا شرعا) أي لا بالدليل العقلي ولا بالدليل الشرعي لأن كلا منهما يدل على أن الاله واحد والشرعي يدل على أنه هو الله (قوله وحقيقة الاله) أي مفهومه وتعريفه الرسمي وليس المراد مفهومه الذاتي لأنه مجهول لنا لا يمكن وقوفنا واطلاعنا عليه وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه (قوله بحسب مجرد ادراك معناه) أي بحسب ادراك معناه المجرد عن دليل الوحدانية (قوله أن يصدق الخ) أن وما دخلت عليه مؤولة بمصدر مفعول لقوله يقبل (قوله القطعي) وصف كاشف لأن البرهان لا يكون الا قطعيا أي مقطوعا بمقدماته فالوصف لبيان الواقع أو أنه أتى به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل (قوله فيكون كليا) تفريع على المنفي أي حتى يكون كليا (قوله لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا) أما عدم قبوله التعدد خارجا فلقيام برهان التمانع على ذلك وأما عدم قبوله ذهنا فلكونه جزئيا والجزئي يمنع تصوره من صدقه على كثيرين ان قلت التصور حضور الصورة في الذهن والباري جل وعلا لا صورة له أجيب بأن المراد أنه لا يقبل التعدد ذهنا على تقدير تصوره (قوله ولو كان معنى الله كمعنى الاله) أي بأن كان الله كليا معناه الواجب الوجود المستحق لجميع العبادة (قوله لزم استثناء الشيء من نفسه) أي ولزم أيضا التناقض بسبب نفي الاله ثم اثباته ولزم أن لا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة وهذه اللوازم الثلاثة اذا جعل كل من الاله والله كليا وأما اذا جعل كل منهما جزئيا لزم الأمران الأولان دون الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حينئذ لأنه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله الا الله (قوله ولزم أن لا يحصل توحيد) وجه لزومه هو أن الاله اذا كان كليا فالكلي يحتمل الكثرة فلا تفيد الكلمة أن المتكلم بها موحد (قوله لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه) فيه أن الكلام ان كان تاما بتقدير موجود أو في الوجود فالاستثناء ليس من اله وانما هو من الضمير في الخبر وان كان مفرغا فالاستثناء من مقدر أحوج اليه رعاية حق الاستثناء فأين استثناء الشيء من نفسه وأجيب بأن الضمير في المعنى عين مرجعه ووجه بطلان اللازم الذي هو استثناء الشيء من نفسه ما فيه من التناقض بسبب نفي الشيء ثم اثباته (قوله والتناقض في الكلام) يحتمل أن يكون العطف للتفسير ويحتمل أنه ليس للتفسير وان وجه امتناع استثناء الشيء من نفسه هو أنه لا يفيد وسبب عدم الافادة التناقض ان قلت هل التناقض هنا بين مفردين أو بين قضيتين قلت بين قضيتين احداهما مذكورة والأخرى نابت الا منابها كما تنوب لفظة نعم عنها وكأنه قيل لا اله موجود الا اله موجود واعلم ان التناقض انما يلزم على قول من يرى ان الاستثناء من النفي ايجاب أما على قول من يرى ان ما بعد الا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض (قوله ثم نفيه) ثم هنا للترتيب في الاخبار والا فالنفي في الكلمة المشرفة سابق على الاثبات (قوله أو الأول جزئيا والثاني

كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق ومن حيث انه لا يحصل معه توحيد (قوله لما يلزم عليه من الكذب) قد يجاب بأن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم فالأولى في رد هذا القسم ان يقال انه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو باطل (قوله وان كان المراد الخ) ماذكره من أن الاله معناه المعبود بحق تفسير له بحسب المقام وأما بحسب الوضع فمعناه المعبود مطلقا لأنه مأخوذ من أله اذا عبد كما مر (قوله والمعنى على هذا) أي على كون الاله كليا معناه المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والجار والمجرور في قوله له متعلق بالعبودية لأنه مصدر بمعنى الخضوع له (قوله موجود أو في الوجود) اشارة للخبر لا وانما قدره من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الامكان كممكن أو في الامكان لأنه المفيد لوجود الله دون الثاني وقدم ما يتعلق بذلك وعلم مما ذكره الشارح من المعنى أن الاستثناء في الكلمة المشرفة متصل لأن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وهو اله لكن المفهوم لا بحسب الوضع بل بحسب المقام وهو الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد وأما القول بأن الاستثناء هنا لا يتصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلا وجه له فان كان لتوهم انه لا يقال ان المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وانه بدل بعض والمراد انه بدل بعض من مفهوم المستثنى منه ولو نظر لمثل هذا لمنع اطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الاخراج وهو فرع لقبول الدخول فاعرف الحق ولا تصغ لكل ما يقال اه يس (قوله وان شئت قلت) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة المشرفة مبنيا على كون الاله معناه المعبود بحق فيكون قوله وان شئت قلت في معنى الاله الخ أي بناء على أن الاله معناه المعبود بحق وعلى هذا الاحتمال فالتفسير الأول أقرب الى المعنى لأن الاله مأخوذ من أله اذا عبد والتفسير الثاني تفسير باللازم لأنه يلزم من كونه مستحقا للعبادة استغناؤه عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه ويحتمل أن يكون التفسير الثاني مبنيا على معنى آخر للاله وهو السيد المرتفع عظيم الشأن أخذا من قولهم لاه يلوه اذا ارتفع ويقال لاهت الشمس اذا ارتفعت ولا شك أن لازم ذلك الاستغناء عن الغير وافتقار الغير اليه والحاصل أن الاله ان أخذ من أله اذا عبد كان معنى الاله المعبود بحق وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي لا مستحق للعبودية بحق الا الله وكان المعنى الثاني وهو لا مستغني عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه الا الله تفسيرا باللازم وان أخذ الاله من لاه اذا ارتفع كان معنى الاله المرتفع عظيم الشأن وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي لا سيد مرتفع عظيم الشأن الا الله وكان المعنى الثاني وهو لا مستغني عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه تفسيرا باللازم (قوله وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه) أي باعتبار اندراج العقائد تحته بخلاف المعنى الأول فان أخذ العقائد منه فيه خفاء وان كان يصح أيضا لأن العبادة ترجع للتذلل والخضوع والافتقار اليه اما بلسان الحال أو بلسان المقال وسيأتي التنبيه على أنه يصح أخذ العقائد كلها من الافتقار اليه تعالى (قوله وهو أصل له) أي والمعنى الثاني أصل للأول لأنه لا يستحق الخ وقد يقال ماذكره في توجيه الاصالة قد يدعى عكسه أيضا فيقال لا يستغني عن كل ماسواه ويفتقر اليه كل ماعداه الا من استحق أن يعبد أي يذل له كل شيء لأن ذلة كل شيء له تستلزم استغناءه والافتقار اليه فان قلت المراد من الكلمة المشرفة الرد على المشركين عبدة الأصنام والأوثان والتنبيه على خطئهم في عبادتها وذلك لا يحصل بهذا المعنى الذي اختاره المصنف للكلمة المشرفة نعم يحصل الرد على التفسير الأول قلت الاستغناء الذي فسر به المصنف لازم لمعنى الاله سواء قلنا انه المعبود بحق أو قلنا انه المرتفع عظيم الشأن فيكون من باب الكناية ويجوز فيها ارادة اللازم والملزوم فاذا أريد نفي وجود الاله غير الله مع لازمه وهو الاستغناء والافتقار المذكوران حصل الرد على المشركين في ادعائهم الهية أصنامهم وصح ما قاله المصنف (قوله أحسن من الاولى) أي من حيث انها أظهر وأقرب منها من اندراج العقائد تحتها فقوله وبها ينجلي

كليا والرابع عكس الثالث وهو أن يكون الأول كليا والثاني جزئيا فان كان المراد بالكلي الذي هو الاله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وان كان المراد بالاله المعبود بحق صح فاذا لا يصح من هذه الأقسام كلها الا أن يكون اله كليا بمعنى المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والمعنى على هذا لا مستحق للعبودية له موجود أو في الوجود الا الفرد الذي هو خالق العالم جل وعلا وان شئت قلت في معنى الاله هو المستغني عن كل ماسواه والمفتقر اليه كل ماعداه وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه وهو أصل له لأنه لا يستحق أن يعبد أي يذل له كل شيء الا من كان مستغنيا عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه فظهر أن العبارة الثانية أحسن من الأولى

وبها ينجلى اندراج جميع عقائد الايمان تحت هذه الكلمة الشريفة ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف ويكون على ساحل النجاة والأمن من كل خبط وقع فى معنى هذه الكلمة المشرفة ويدخل الضعيف والقوى فى روضة هذه الكلمة المشرفة يمرح فى أزهارها ويتنزه فى سلسبيل أنهارها ويجتنى من ثمار معارفها ويسمع من تغريد أطيار هدايتها ما كتب له ولهذا اخترنا فى أصل العقيدة التفسير بها لهذه الكلمة المشرفة قال المقترح فى الاسرار العقلية فى معنى هذه الكلمة المشرفة ما نصه ولفظ الاستثناء فى الحقيقة ليس جاريا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر

الخ عطف علة على معلول (قوله وبها) أى بالعبارة الثانية (قوله لفيضان الخ) أى لكثرة المعارف الشبيهة بالأنوار الحاصلة فى قلبه منها وقوله ويتسع أى اتساعا معنويا لأنه عند حصول المعارف أى العقائد فى قلبه من ذلك المعنى ويصير قلبه متسعا فالمراد بصدره قلبه (قوله على ساحل النجاة) شبه النجاة ببحر على طريق المكنية والساحل تخييل (قوله والأمن من كل خبط الخ) أى ويكون على ساحل الأمن وظاهره أن الناس اختلفوا فى معنى هذه الكلمة المشرفة فمنهم من أصاب فى بيان معناها ومنهم من أخطأ قال السكتانى ولم أعرف هذا الخبط فانظره وقال شيخنا لم يتبين لنا ولا لأشياخنا هذا المعنى الذى وقع فيه الخبط لكن المصنف مطلع وثقة وقال الملوى لعله أراد به القول بأن المنفى مطلق المعبود وما ينشأ عنه من الفساد كما يأتى قريبا فى بيان كلام المقترح (قوله ويدخل الضعيف والقوى) عطف على قوله ينجلى أى وبها يدخل الضعيف الخ المراد بالقوى شديد الفهم والمراد بالضعيف ضعيف الفهم لا بليد الطبع جدا لأن البليد لا يدخل فى روضة هذه الكلمة المشرفة المصور بالمعنى الذى اختاره لأن دلالته على العقائد بالالتزام والبليد جدا لا يتفطن لأخذ اللوازم من الملزومات بخلاف ضعيف الفهم الذى هو غير بليد فانه قد يتفطن والحاصل ان المعنى الثانى يشترك فى فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفه بخلاف المعنى الأول فان أخذ العقائد منه انما يكون لمن هو قوى الفهم (قوله فى روضة) المراد بالروضة المعنى الثانى الذى اختاره والمراد بدخول القوى والضعيف فى معنى هذه الكلمة المشرفة فهمهما العقائد من معناها المذكور (قوله يمرح) أى كل منهما وقوله فى أزهارها والمراد بأزهارها التجليات والمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها فشبه المعارف بالأزهار بجامع الرغبة فى كل واستعارها لها استعارة مصرحة (قوله فى سلسبيل أنهارها) المراد بأنهارها المعارف والتجليات واضافة سلسبيل للأنهار من اضافة المشبه به للمشبه والسلسبيل عين فى الجنة فشبه المعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها بتلك العين (قوله من ثمار معارفها) أى من معارفها الشبيهة بالثمار ويحتمل أنه شبه العظيم من المعارف بالثمار واستعار الثمار لها على طريق الاستعارة المصرحة (قوله من تغريد الخ) التغريد بالغين المعجمة أصوات الطيور المطربة واضافة أطيار للهداية من اضافة المشبه به للمشبه وكأنه قال ويسمع من صوت هدايتها المطرب الشبيه بالأطيار والحاصل أنه شبه الهداية بالاطيار ولاحظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت الاطيار (قوله ما كتب له) يتنازعه العوامل الأربعة قبله وهى يمرح ويتنزه ويجتنى ويسمع والمراد بالكتابة التقدير أى يمرح كل منهما فى أزهارها القدر الذى كتب له ويتنزه كل منهما فى أنهارها الشبيهة بالسلسبيل القدر الذى كتب له وكذا يقال فى الباقى (قوله ولهذا) أى ولأجل كون العبارة الثانية أحسن من الاولى ويصح تعلقه بقوله ويدخل الخ أى ولاجل دخول القوى والضعيف فى ذلك المعنى (قوله قال المقترح) بفتح الراء كنيته أبو العزى ولقبه تقى الدين وقيل فيه المقترح لأنه كان يحفظ كتابا فى الجدل يقال له المقترح فلقبه الطلبة بذلك لملازمته له والأسرار العقلية اسم عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله ولفظ الاستثناء الخ) القصد بهذا الكلام دفع ما يتوهمه القاصر من التناقض فى الاستثناء لأن ظاهره نفى كل فرد من أفراد الاله واخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفى الذى قبل أداة الاستثناء وهذا باطل اذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا لنفيه كل اله لأنه تعطيل وكونه مؤمنا لتداركه ذلك باثبات الفرد الواحد الذى هو خالق العالم لاتيانه بأداة الاستثناء وذلك أى كون المتلفظ بالكلمة المشرفة مؤمنا كافرا باطل باجماع لأن القصد بها الايمان فقط لا الكفر والايمان والا كان كل متلفظ مرتدا تائبا ويجرى عليه أحكام الارتداد بحيث تبين زوجته ولا ترجع

له الا بعقد جديد و بحيث يحكم باحباط عمله ولا يقول بذلك أحد فدل ذلك على أن ذلك الظاهر غير مراد وستسمع المراد منه (قوله من أنه نفي) أي لجميع الآلهة وقوله واثبات أي لفرد منها بعد أن شمله النفي قبل أداة الاستثناء (قوله اذ يلزم منه) أي من جريانه على ظاهره وقوله هنا أي في لا اله الا الله (قوله كفر وايمان) أي لأن قوله لا اله يفيد الكفر لأنه نفي لجميع أفراد الاله ومن جملتها المولى وقوله الا الله يفيد الايمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم وكون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا مؤمنا وتجري عليه أحكام المرتد لا يقول بذلك أحد وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد (قوله وقد قال الفقهاء الخ) أتى بهذا دليلا على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ووجه الاستدلال أن المتلفظ بقوله على عشرة الا ثلاثة مقر ولا يؤاخذ عند الفقهاء الا بسبعة وهذا يدل على أن الاستثناء ليس على ظاهره من نفي الثلاثة بعد الاقرار بها في جملة العشرة اذ لو كان على ظاهره للزمه العشرة ولا يقبل منه اخراج الثلاثة بعد الاعتراف بها لانه يعد فيها نادما وذلك يبطل حكم الاقرار بها ان قلت الاستثناء في الكلمة المشرفة من النفي وفي كلام المقر من الاثبات فلا يصح الاستدلال قلت القصد من ذكر ما للفقهاء الدلالة على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ثم ذلك لا يختلف فلا فرق بين كون الاستثناء من الاثبات أو من النفي (قوله اذ يلزم) أي من كونه مقرا بعشرة ونفي منها ثلاثة أنه لا يقبل منه ذلك النفي لأنه من باب التعقيب بالرافع وهو لا يفيد لأنه يعد ندما كما اذا قال له على عشرة من ثمن خمر فتلزمه العشرة ولا عبرة بقوله من ثمن خمر (قوله نعم للسبعة عبارتان) أراد بالسبعة العدد المعلوم وقوله عبارتان سبعة أي لفظ سبعة والحاصل أن المراد بالسبعة الأولى المعبر عنه و بالسبعة الثانية العبارة (قوله لكن صيغة النفي الخ) استدراك على محذوف والتقدير وكذلك هنا لاثبات الوحدانية لله صيغتان لكن صيغة النفي وهي لا اله الا الله أبلغ من صيغة الاثبات وهي الله واحد لأن قولك الله واحد ينفي الكم المتصل في الذات فقط لأن قولك الله واحد معناه لا تركب فيه لأن الشيء الواحد هو الذي لا ينقسم لكن كلامه في الكبرى يعكر على ذلك حيث قال المراد من كونه تعالى واحدا نفي قبول الانقسام ونفي النظير له في الألوهية وقولك لا اله الا الله ينفي الكم المتصل والمنفصل في الذات لأن نفي الاله على العموم ينفي التعدد متصلا ومنفصلا هذا حاصل كلامه وقد يقال ان مقتضى كون هذه الكلمة المشرفة قصد بها الرد على عبدة الأوثان افادتها نفي الكم المنفصل فقط لان عبدة الأوثان انما قالوا بتعدد الاله لا بتركبه (بقي شيء آخر) وهو أن ظاهر كلام الشارح حيث حمل الكمية في كلام المقترح على الكمية في الذات لا فيها وفي الصفات وفي الأفعال يدل على أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها الا وحدانية الذات فقط اتصالا وانفصالا ولا يؤخذ منها الوحدة في الصفات ولا في الأفعال وهو كذلك (قوله وما ذكره) أي المقترح لدفع التناقض أي المشار له بقوله نعم الخ وحاصله هو ما نقله عن القاضي (قوله والمراد بالعشرة انما هو السبعة) أي وعلى هذا فليس في الكلام الا الاثبات فلا تناقض ورد هذا باجماع أهل العربية على أن الاستثناء اخراج بعض من كل والا لم يخرج شيئا هنا الا أن يقال انه للاخراج ولو بحسب الظاهر (قوله بازاء سبعة) أي على طبق السبعة أي مطابقة لها من مطابقة الاسم للمسمى (قوله ومركب وهو عشرة الا ثلاثة) أي فهذا القائل يرى أن لفظ العشرة لا مدلول له وانما هو جزء الكلمة الواحدة وجزء الكلمة لا دلالة له الا اذا انضم الى الجزء الآخر لتحصل الدلالة على الجميع وأما على القول الآخر فالعشرة تدل على سبعة ولفظ الاستثناء على الثاني جزء الدال وعلى الأول قرينة الدلالة ولا تناقض أيضا على قول القاضي اذ ليس فيه غير الاثبات كالأول و يرد بما تقدم وهو اجماع النحاة على أن الاستثناء اخراج بعض من كل والا لم نخرج هنا شيئا و بأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء و بأن الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لأن عشرة الا ثلاثة على هذا القول

من أنه نفي واثبات اذ يلزم منه هنا كفر وايمان وقد قال الفقهاء ان المقر بعشرة الا ثلاثة مقر بسبعة لا بعشرة و ينفي منها ثلاثة اذ يلزم أن لا يقبل منه ذلك نعم للسبعة عبارتان سبعة وعشرة الا ثلاثة لكن صيغة النفي أبلغ في افادة معنى الوحدانية اذ يلزم منه نفي الكمية المتصلة والمنفصلة اهـ قلت يعني بالكمية المتصلة التركيب في ذات الاله جل وعلا و بالكمية المنفصلة وجود اله ثان منفصل مماثل وما ذكره من المعنى لدفع التناقض في الاستثناء لا يتعين اذ قد اختلف علماء الأصول في تقرير المعنى في نحو عشرة الا ثلاثة فقال الأكثرون المراد بعشرة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة دالة على ارادة السبعة والاستثناء يوضح أن المراد من المتكلم السبعة فنطقه بالعشرة ارادة للجزء باسم الكل وقال القاضي أبو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة وهذا القول الذي اختاره المقترح في كلمة الوحدانية

وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها أعنى الثلاثة والسبعة معا ثم أخرجت الثلاثة بالا فبقيت سبعة ثم أسند اليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض فى الحكم اذ ثبوته انما هو للباقى بعد الاخراج قيل وهذا القول هو الصحيح وأدلة ذلك كله مستوفاة فى فن الأصول ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها فى كلمة الوحدانية وبالله تعالى التوفيق (ص) اذ معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ما عداه اليه فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله تعالى (ش) تقدم وجه اختيار نا التفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى ففسرنا معنى الألوهية على سبيل الافراد ثم رتبنا عليه معنى التركيب فى الكلمة المشرفة وذلك ظاهر (ص) أما استغناؤه جل وعلا عن كل ماسواه

مركب تركيبا مزجيا (قوله وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب) حاصله أن لفظ عشرة تعلق به أمران الحكم المذكور الذى هو الاقرار وتعمير الذمة مثلا وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك الا ثلاثة فقال صاحب هذا القول اخراج الثلاثة سابق على الحكم فيقدر أن المعنى بقوله له عندى عشرة الا ثلاثة عشرة الا ثلاثة له عندى والى أن الحكم بعد الاخراج عند هذا القائل أشار بقوله ثم أسند اليها أى الى السبعة الحكم بعد الاخراج والمراد بالحكم الزام السبعة لنفسه (قوله فلم يلزم تناقض فى الحكم) أى لأنه لما كان الحكم بعد الاخراج وأن المعنى عشرة الا ثلاثة له على لم يحصل تناقض لان ثبوت الحكم انما هو للباقى بعد الاخراج واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الاخراج بالا سابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ المقر من سبقية الحكم على الاخراج فهو تكلف احتمال مرجوح الا أنه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه يدفع التناقض فى الاستثناء وموافق لاجماع أهل العربية على أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين ولذا قيل ان هذا القول هو الصحيح (قوله وهذا القول هو الصحيح) أى لأن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين (قوله ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها فى كلمة الوحدانية) أما الأول فتقريره فيها أن تقول المراد بالعام وهو الاله المنفى ماعدا الله بقرينة الا فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك الاله المنفى يراد به ماعدا الله فلم يسند الحكم أولا لله وانما أسند اليه الاثبات والنفى مسند لماقبل الا والمراد به ماعدا ما بعدها فهو عام أريد به الخصوص ليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما وهذا ملحظ من يقول ان الاستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الارادة وتقدم أن ملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وان كان التناول غير مراد وأما القول الثانى فتقريره أن تقول ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان لا اله الا الله والله واحد وأما القول الثالث فتقريره أن تلاحظ الاله أولا ثم تصفه بكونه غير الله ثم تأتى بالنفى فتقول المعنى كل اله غير الله ليس بموجود والله أعلم (قوله اذ معنى الألوهية استغناء الاله الخ) أى لان معنى الألوهية الغنى عن غيره عموما وافتقار الغير اليه عموما وأورد على المصنف بأنه يلزم على تعريف الألوهية بما ذكر الدور لان معرفة الألوهية متوقفة على معرفة الاله لانه أخذ جزأ فى تعريفها والحال أن معرفة الاله متوقفة على معرفة الألوهية لاشتقاقه منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه وأجيب بأن هذا تعريف لفظى يقال لمن يعرف الاله ولا يعرف الألوهية أو بأن الاله جامد ولا يتوقف على الألوهية الا لو كان مشتقا أو أن المراد بالاله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالألوهية (قوله لا مستغنى عن كل ماسواه) بيناء مستغنى على الفتح وعدم نصبه وتنوينه والا لرسم بالألف بعد الياء لأن تنوين المنصوب يرسم ألفا وكان الواجب نصبه وتنوينه لأنه مطول واسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور فلعله منصوب وحذف منه التنوين تخفيفا على رأى من أجازه أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المحذوف لا بالاسم حتى يكون مطولا والأصل لا مستغنى مستغن عن كل الخ (قوله كل ماعداه) هو بمعنى ماسواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ وانما قدم الاستغناء على الافتقار لان الأول وصفه والثانى وصف فعله لان افتقار الغير اليه تعالى من حيث فعله (قوله الا الله) أى فانه مستغن عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات وأما على القول بأن ما بعد الا مسكوت عن حكمه فالله لم يحكم عليه بشىء فيحتمل أنه كذلك ويحتمل أنه ليس كذلك بالنظر للغة (قوله فهو يوجب له الخ) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ قال السكتانى السر فى أن المصنف قال ويجمع معانى هذه العقائد كلها أى العقائد الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر

فهو يوجب له الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص ويدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لولم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص (ش) لما ذكر أن معنى الألوهية

بيؤخذ غير مقيد بالوجوب وهو أولى من قول بعضهم انه اذا كان اللازم بينا عبر بيوجب وان كان غير بين يعبر بيؤخذ لأن الظاهر أن اللزوم فى الجميع على السواء (قوله فهو يوجب له الوجود) أى فهو يقتضى و يستلزم وجوب الوجود الخ ان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله فى الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذى فى الخبر أنه موجود وحينئذ فلا محوج الى أخذه من الاستغناء وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود لله فقول المصنف يوجب له الوجود أى يستلزم وجوب الوجود كما قلنا لا يقال ان الشئ قد يكون معدوما و يكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجبا لأنا نقول لولم يكن تعالى موجودا لكان معدوما اذلا واسطة بينهما لكن التالى باطل ولولم يكن وجوده واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة (قوله والمخالفة للحوادث) يعنى بأن لا يكون جرما الى آخر ما تقدم غير أن التنزه عن الأغراض فى الأفعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق وهنا أفرده بالذكر فيما بعد (قوله والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب فكأنه قال الاستغناء أوجب الاستغناء وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء الموجب بالكسر الذى هو أحد جزأى الألوهية عام واثبات الاستغناء العام يستلزم اثبات الاستغناء الخاص فاذا ثبت له الاستغناء عن كل ماسواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذى هو القيام بالنفس واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر والا فاذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص والا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما اياه وأيضا استغناء الاله عن كل ماسواه يستلزم نفى الغرض ونفى التأثير بقوة أودعت فى الشىء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور اهـ ملوى (قوله والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة وهى الآفات من الصمم والعمى والبكم وما فى معناها (قوله و يدخل فى ذلك) أى فى وجوب تنزهه عن النقائص فالاشارة راجعة لوجوب التنزه وهو وان لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولا يوجب له (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أى وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما وحينئذ فجملة ما استلزمه الاستغناء عن كل ماسواه من الصفات أحد عشر الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما (قوله اذ لولم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث الخ) أى لكن التالى وهو احتياجه لشىء مما ذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب وقوله لولم تجب له هذه الصفات أى بأن كانت جائزة فى حقه اتصف بها أم لا وانما حملنا نفى وجوبها على جوازها مع ان نفى وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله لكان محتاجا الى المحدث أو المحل الخ لأن لزوم الحاجة الى المحدث لا يكون فى مستحيل الوجود وانما لزم الاحتياج الى المحل على تقدير جواز قيامه بالنفس لأنه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه واذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة الى المحل بتقدير كونه صفة وذلك ينافى ما ثبت له من الاستغناء و يقال مثل ذلك فى التنزه عن النقائص والحاصل أن الاستغناء عن كل ماسواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصفات لا تخلو إما أن تجب له أولا تجب له وعدم الوجوب لا يصح لأنه لا ينافى الاستغناء لاستلزامه أى عدم الوجوب الحاجة الى المحدث أو الى المحل أو الى من يدفع عنه النقائص والحاجة لما ذكر منافية لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ماسواه فتعين أن تلك الصفات واجبة له

التى انفرد بهامولانا جل وعز تشتمل على معنيين أحدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه اليه جل وعلا أخذ يذكر مايندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الأول وهو الاستغناء فاذافرغ من ذلك يذكر مايندرج منها تحت المعنى الثانى وهو الافتقار وقوله ويدخل فى ذلك (٢١٢) وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام يعنى يدخل فى وجوب تنزهه تعالى عن النقائص وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لماعرفت فيما سبق أن الدليل العقلى على اثباتها كون أضدادها نقائص ومولانا جل وعز منزه عن النقائص باجماع العقلاء وقوله اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات الى آخره يبين بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى لهذه الصفات وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات أما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث وأحد جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفى عليك بعد أن وصلت الى هذا الموضع أن نفى كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث وقد عرفت مماسبق أن كل حادث مفتقر الى محدث سواه و يتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المطلق عن كل ماسواه فقولنا فى أصل العقيدة

تعالى وهو المطلوب هذا حاصله (قوله التى انفرد الخ) وصف كاشف ان أريد بالألوهية كونه معبودا بحق ومخصص ان أريد بها مطلق كونه معبودا لأن الكون معبودا يوجد فى الله وفى غيره (قوله أخذ يذكر مايندرج) يعنى باللزوم والارتباط الذى بين اللازم والملزوم لأن دلالة كل واحد من المعنيين على مايندرج تحته من العقائد بالالتزام وانما جعلنا الاندراج باللزوم لأن الاندراج الحقيقى وهو دخول الشئ فى الشيء انما يكون فى دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية كما عرفت (قوله يعنى يدخل فى وجوب تنزهه الخ) أتى بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف لأن المتبادر من قوله ويدخل فى ذلك أن الاشارة للتنزه لا لوجوبه لكن الدخول انما هو فى وجوبه (قوله لماعرفت فيماسبق أن الدليل العقلى الخ) تقدم أن الدليل العقلى لاينهض فى السمع والبصر والكلام ولوازمه المعنوية وانما التفت له الشارح هنا لأن اندراجها فى الاستغناء انما يأتى عند الالتفات للدليل العقلى لا عند الالتفات للدليل السمعى وان كان أقوى ووجه ضعف الدليل العقلى أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص انما يسلم فى حق الحادث وليس كل ما كان نقصا فى حق الحادث يكون نقصا فى حق القديم (قوله كون أضدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلى على اثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لكن التالى باطل فبطل المقدم ووجه بطلان التالى وهو الاتصاف بأضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال اذا علمت هذا فقول الشارح كون أضدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لأنه نفس الدليل العقلى المستدل به على ثبوت هذه الصفات له تعالى كما هو ظاهر الشرح وأجاب الملوى عن الشارح بأنه ليس مراده بالدليل الدليل المنطقى بل الدليل اللغوى وهو ماله دخل فى الدلالة فتأمل (قوله باجماع العقلاء) فيه اشارة الى أن الذى يعتمد عليه فى نفى النقائص عنه تعالى هو الدليل السمعى (قوله وذلك) أى و بيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة (قوله أما الوجود) أى أما وجوب الوجود (قوله الى هذا الموضع) أى موضع اندراج العقائد تحت معنى الكلمة المشرفة وانما قيد بهذا الظرف وهو قوله بعد أن وصلت الى هذا الموضع لأن استلزام نفى كل واحد من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث انما يعلم بعد معرفتها مما تقدم (قوله الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أى وكذا وجوب كونه سميعا و بصيرا ومتكلما (قوله تنزهه تعالى عن الأغراض الخ) تقدم أن هذا داخل فى المخالفة للحوادث لكنه أفرده هنا بالأخذ لأجل ايضاح وزيادة بيان ثم ان تنزهه عن الأغراض عقيدة ثانية عشرة وقوله وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شئ الخ عقيدة ثالثة عشرة وسيأتى عقيدة رابعة عشرة وهى نفى كون الشئ مؤثرا بقوة أودعها الله فيه لأنه يصير مولانا جل وعز مفتقرا الى واسطة فى ايجاد بعض الأفعال فهذه أربع عشرة عقيدة من استغنائه تعالى عن كل ماسواه وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها فالجملة ثمان وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ماسواه (قوله فى الأفعال) جمع فعل وهو ايجاد الله للشئ (قوله والاحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مثلا اذا قصدت اخراج الماء من الأرض لحفرتها حتى خرج الماء فالحفر فعل وخروج الماء غرض باعث لك عليه والمولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الأفعال ولا على حكم

لكان محتاجا الى المحدث استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى وقولنا أو المحل استدلال من على وجوب الجزء الثانى من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل وقولنا أو من يدفع عنه النقائص استدلال على وجوب التنزه عن النقائص الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض فى الأفعال والأحكام

والا لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه كيف وهو جل وعلا الغني عن كل ماسواه وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكمل به اذ لا يجب في حقه جل وعز الا ما هو كمال له كيف وهو الغني جل وعلا عن كل ماسواه (ش) الغرض المنفي عنه تعالى عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود اليه تعالى أو الى خلقه ولا خفاء أن كلا الوجهين مستحيل على الله عز وجل أما عودها اليه تعالى فلما يلزم عليه من احتياجه تعالى الى أن يتكمل بمخلوقه وأما الى خلقه فكذلك أيضا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالى بخلق المصلحة لخلقه تعالى عن ذلك ودفع النقص كمال فيلزم أيضا في هذا القسم الثاني احتياجه جل وعلا عن ذلك الى مخلوق وهي المصلحة التي توجد لخلقه تعالى كالثواب ونحوه ليتكمل بها ويتعالى عن ذلك كله من وجب له الغني المطلق تبارك وتعالى

من الاحكام فليس ايجابه الصلاة أو تحريمه الزنا لغرض بعثه وحمله على ذلك (قوله والا لزم) أي وإلا بأن لم يتنزه عن الأغراض بأن كان هناك غرض بعثه على فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام لزم أن يفتقر المولى لذلك الفعل أو الحكم المحصل لغرضه لان الغرض وان بعث على الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة الا أنه متأخر عنه في الوجود لترتبه عليه وجودا فقوله الى ما يحصل الخ أي الى فعل أو حكم يحصل غرضه فالتالي وهو لزوم الافتقار باطل فبطل المقدم وهو عدم التنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام واذا بطل عدم التنزه عما ذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عما ذكر فقوله كيف وهو جل الخ اشارة للاستثنائية وكأنه قال كيف يصح التالي وهو لزوم افتقاره أي لا يصح ذلك لانه جل وعز الغني عن كل ماسواه فظهر لك مما قلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة وأن الاولين يحصلان الثالث (قوله وكذا يؤخذ منه الخ) قيل لو قدمه المصنف على قوله ويؤخذ من تنزهه عن الاغراض كان أبين لأنه اذا لم يجب عليه فعل لزم أن لا يكون له غرض قاله يس (قوله اذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا) يعني لو وجب عليه فعل شيء منها أو وجب عليه تركه وقوله عقلا أي وأما شرعا فيجب كثواب الطائع فانه واجب من حيث انه وعد به وقوله لكان مفتقرا الى ذلك الشيء أي فعلا أو تركا لأنه لو وجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر اليه والحاصل أن شأن الواجب على الشخص أن يتكمل به سواء كان فعلا أو تركا ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه للزنا فاذا فعل ذلك الواجب صار متكملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا اليه فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لكان المولى متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا اليه لكن التالي باطل فكذلك المقدم فعلمت مما ذكرنا أن قول المصنف وكذا يؤخذ منه أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء الخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما في القسم الأول اذا علمت ذلك تعلم ما في كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث على وجوب فعل أو حكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى أو على خلقه مع انه اذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقه لم تكن المصلحة مغايرة للفعل والحاصل أنه في القسم الثاني ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التي تعود لخلقه نفس فعله وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة والفعل متغايران في القسم الثاني أيضا فالاولى له حذف قوله أو الى خلقه لانه من قبيل القسم الثاني (قوله اذ لا يجب) بيان للملازمة في الشرطية (قوله كيف وهو الغني الخ) اشارة للاستثنائية أي كيف يفتقر لذلك الشيء ليتكمل به أي لا يصح ذلك أي ان التالي باطل لانه جل وعز الغني عن كل ماسواه (قوله من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذي يبعث على ايجاد فعل أو حكم (قوله أما عودها اليه) أي أما وجه الاستحالة في عودها اليه (قوله فلما يلزم عليه من احتياجه الخ) أي لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل المحصل لغرضه وكان الأولى أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل اذا كان له غرض في فعل ويتكمل بحكمه اذا كان له غرض في حكم (قوله وأما الى خلقه) أي وأما عودها الى خلقه (قوله فكذلك) أي فهو مثل عود المصلحة اليه من لزوم احتياجه تعالى الى أن يتكمل بمخلوقه فوجود الشبه بين هذا وذاك هو الاحتياج الى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما (قوله لما يلزم الخ) أي وانما احتاج لتكمله بمخلوقه اذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ (قوله بخلق المصلحة) أي كالثواب الخ قد مثل ذلك في الشاهد ولله المثل الأعلى برجل له أولاد لا يقدرون على الخدمة فيحرث ويزرع لهم فلو ترك الحرث للحقته المعرة بذلك فالمنفعة عادت على أولاده والمعرة دفعت عنه وعدم المعرة كمال له فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء كالثواب لكان تركه معرة في حقه ونقصا واذا فعله عادت المنفعة على عباده واندفع النقص عنه وعدم النقص كمال له فصار محتاجا لذلك الفعل لأجل كماله وزوال النقص عنه (قوله القسم الثاني) أي وهو عود المصلحة

الخلق فبمحض فضله ولا حق لأحد عليه تعالى فأشرنا في أصل العقيدة الى القسم الأول بقولنا ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض الى قولنا عن كل ما سواه وأشرنا الى القسم الثاني بقولنا وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات ولا تركه الى آخره (ص) وأما افتقار كل ماسواه اليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم اذلو انتفى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر اليه شيء كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه (ش) هذا شروع منه في ذكر ما يندرج تحت المعنى الثاني الذي تضمنه معنى الألوهية ولا خفاء أن وجوب الافتقار اليه تعالى يستلزم قدرته تعالى على ايجاد الشيء المفتقر فيه اليه وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والارادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة على الارادة والعلم و يستلزم أيضا وجوب اتصافه

خلقه (قوله فقد استبان) أي تبين بما ذكرناه (قوله وانما هي) أي مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لان الأحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس وهو مبني على أن الأحكام قديمة فتأمل (قوله وما راعى الخ) أي فالمولى أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم في الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه والحاصل أن الغرض الباعث على الفعل أو الحكم منفي وأما الحكمة المترتبة على الفعل فموجودة ولم يراعها المولى وان كان عالما بها قبل وجود الفعل فقوله وما راعى أي ولم يراع المولى شيئا من المصالح التي تحصل للخلق بمحض فضله لانه لو راعاها لكان فعله لغرض وقد علمت أن الغرض منفي (قوله الى القسم الاول) أي وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه (قوله وأشرنا الى القسم الثاني) وهو مراعاة المصلحة العائدة على خلقه (قوله فهو يوجب له الحياة) أي فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والارادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار اليه تعالى ويستلزم استحالة أضدادها وهي ثمانية أيضا فالجملة ست عشرة عقيدة وسيأتي ثلاث عقائد وجوب الوحدانية وحدوث العالم بأسره وعدم تأثير شيء من الكائنات بذاته وأضدادها ثلاثة مثلها فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة وقد تقدم أن استغناءه عن كل ماسواه يستلزم ثمانيا وعشرين عقيدة فجملة ما تضمنه معنى الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة قاله شيخنا الملوي وقدم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا في الاتصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم في الوضع لأجل أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا لمزيد تعلقها (قوله وعموم القدرة) أشار الى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة اذلو لم يعم التعلق لم يفتقر اليه جميع ماسواه على العموم (قوله اذلو انتفى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث) أي لأن انتفاء هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الأثر وهو الحوادث لبطلان الفعل على سبيل التعليل والحاصل أنه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والارادة والعلم واذا انتفت الأثر بعة فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر اليه شيء ولو انتفت القدرة فقط كان عاجزا فلا يتأتى فعل شيء من الحوادث فلا يفتقر اليه شيء ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة لأن القدرة تابعة للارادة في التعقل واذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر اليه شيء ولو انتفى العلم لانتفت الارادة لانها تابعة له في التعقل فتنتفي القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر اليه شيء والتالي باطل لانه يجب افتقار كل ماسواه اليه (قوله لما أمكن أن يوجد شيء الى آخره) قد يقال نفي ماسبق صادق بنفيها من أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمة خاصة التعلق ببعض الأشياء بان توجد قدرة وارادة وعلم غير عام التعلق وماذكره من اللوازم انما يترتب على الاول لا على الثاني لانه يمكن وجود بعض الحوادث الذي تعلق به العلم والقدرة والارادة غير العامة فيفتقر اليه ذلك البعض الذي وجد بهذه الصفات وأجيب بان ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لأنه ترجيح بلا مرجح لان علة التعلق الأمكان وهو موجود في الجميع (قوله فلا يفتقر اليه شيء) مفرع على عدم الأمكان ومرتب عليه (قوله المفتقر) بكسر القاف أي ذلك الشيء وقوله فيه أي في الايجاد وقوله اليه أي الى الله تعالى (قوله وذلك) أي استلزام القدرة يستلزم اتصافه الخ فحاصله أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والارادة والعلم والحياة وكان الأحسن أن يقول ان الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق والقدرة العامة التعلق تستلزم ارادة عامة التعلق والارادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق والثلاثة تستلزم الحياة وأما ماصنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر (قوله و يستلزم أيضا وجوب

اتصافه بالحياة) الاولى حذف هذا لانه يغنى عنه ما قبله (قوله و يوجب له أيضا الوحدانية) أى و يستلزم أيضا وجوب الوحدانية له تعالى ان قلت ان وجوب الوحدانية له تعالى يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلاحاجة لدخولها تحتها بالاستلزام لضعف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة وأجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى الكلمة المشرفة بالالتزام وان كان بعضها مدلولا عليه بها مطابقة و بأن المأخوذ من الكلمة المشرفة بدلالة المطابقة نفى غيره مع احتمال أن يكون واجبا وأن يكون جائزا والمأخوذ من عموم الافتقار اليه كون الوحدانية له واجبة وفرق بين أخذ الوحدانية باطلاق و بين أخذها مقيدة بالوجوب ثم ان ظاهر المصنف دخول الوحدانية بأقسامها وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا و وحدة الصفات اتصالا وانفصالا و وحدة الافعال لكن بيانه للاندراج انما يظهر فى وحدانية الذات انفصالا فدليله لا ينتج دعواه لان قوله لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شىء لا يقتضى الا نفى الكم المنفصل فى الذات نعم فى معناه نفى أن يكون لقدرة العبد تأثير وفى معناه نفى التعدد فى القدرة والارادة والازم العجز فيهما وأما نفى التركيب فى ذاته فانما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التى استلزمها المعنى الاول أعنى الاستغناء عن كل ماسواه (قوله اذ لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شىء) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله للزوم عجزهما حينئذ بيان للملازمة فيها وقوله كيف أى كيف لا يفتقر اليه شىء هذه اشارة للاستثنائية أى لكن التالى وهو عدم افتقار شىء اليه باطل لما تقدم من افتقار كل ماسواه اليه فقوله وهو الذى دليل للاستثنائية واذا ابطل التالى بطل المقدم وهو وجود ثان فى الالوهية وثبت نقيضه وهو أن الله اله واحد فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه الا قياس واحد استثنائى وأما فى الشرح فقد ذكر قياسين أشار للثانى بقوله و وجود اله ثان يستلزم عجزه وتقريرهما أن تقول لو كان معه تعالى ثان فى الالوهية للزم عجزه لكن التالى باطل لانه لو لزم عجزه لزم عدم الافتقار اليه لكن عدم الافتقار اليه باطل فبطل العجز فبطل وجود اله ثان وأنت خبير بأن ماسلكه المصنف أسهل مماسلكه الشارح (قوله و يؤخذ منه حدوث العالم بأسره) المراد بالعالم ماسوى الله من الموجودات فالمعدومات ليست من العالم والموجودات هى الجواهر والاعراض فالامور الاعتبارية ليست من العالم لانها غير موجودة فى خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر وتفسير العالم بما سوى الله من الموجودات بناء على القول بنفى الاحوال وأما على القول بثبوتها فهو ماسوى الله من الامور الثابتة سواء كانت ثابتة فى خارج الاعيان أو فى نفسها فقط فيدخل فيه الاحوال ثم ان حدوث العالم بأسره قال السكتانى ليس من العقائد بل من أدلتها التى تنبنى عليها ولذلك لم يعده منها سابقا وانما ذكره فى دليل الوجود واذا علمت أنه ليس من العقائد فقول المصنف و يؤخذ منه حدوث العالم هذا تبرع منه زيادة على ما ادعاه من أخذ العقائد من معنى الكلمة المشرفة وقد يقال ان اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قدمه كفر نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة فى حقه تعالى فتأمل (قوله بأسره) أى بجملته خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول والأفلاك والعناصر والأنواع وحدوث بعضه كالاشخاص المولدة من العناصر والاسر فى الأصل الحبل الذى يربط به الأسير أطلق هنا وأريد به شمول الحدوث لكل أفراد العالم وذلك لانه يلزم من ذهاب الاسير بالاسر أى بالحبل المربوط به ذهابه بأجمعه (قوله اذ لو كان شىء منه قديما لكان ذلك الشىء مستغنيا عنه تعالى) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله كيف الخ اشارة للاستثنائية أى كيف يصح أن يكون شىء مستغنيا عنه تعالى أى لا يصح ذلك أى ان التالى وهو استغناء شىء من العالم عنه تعالى باطل لأنه تعالى يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه واذا بطل التالى وهو استغناء شىء من العالم عنه تعالى بطل المقدم وهو كون شىء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو أنه حادث وهو المطلوب وصح المدعى وهو

اتصافه تعالى بالحياة لوجوب توقف وجود تلك الصفات على صفة الحياة (ص) و يوجب له أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان فى الألوهية لما افتقر اليه شىء للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه تعالى (ش) قد تقدم لك فى برهان الوحدانية أن وجود اله ثان له يستلزم عجزهما معا اتفقا أو اختلفا والعاجز لا يوجد شيئا فلا يفتقر اليه شىء (ص) و يؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره اذ لو كان شىء منه قديما لكان ذلك الشىء مستغنيا عنه تعالى كيف

وهو جل وعز الذي يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ماثبت قدمه استحال عدمه فلو كان شيء من العالم قديما لكان ذلك الشيء واجب الوجود لايقبل العدم أصلا سابقا ولا لاحقا واذا كان لايقبل العدم لم يفتقر الى مخصص كيف وكل ما سواه تعالى مفتقر اليه غاية الافتقار ابتداء ودواما فوجب اذا الحدوث لكل ماسواه جل وعلا (ص) و يؤخذ منه أيضا أن لاتأثير لشيء من الكائنات في أثر ما والالزم أن يستغنى ذلك الأثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا ان قدرت أن شيئا من الكائنات يؤثر بطبعه وأما ان قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لأنه يصير حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا في ايجاد بعض الأفعال الى واسطة وذلك باطل لما عرفت قبل من وجوب استغنائه جل وعز عن كل ماسواه (ش) لاشك انه لوخرج عن قدرته تعالى ممكن مالم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى بل انما يفتقر لمن أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار

أن الافتقار العام اليه تعالى يستلزم حدوث العالم وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد (قوله وهو جل وعز الذي يجب الخ) انما زاد هنا يجب دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا فرد بذلك على المخالف (قوله قد عرفت بالبرهان فيما سبق) أي المذكور فيما سبق ومراده بذلك البرهان المذكور فيما سبق برهان البقاء (قوله أن ماثبت قدمه استحال عدمه) أي فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لان ماثبت قدمه لولحقه العدم لكان ممكنا ولو كان ممكنا كان وجوده عن عدم وذلك معنى الحدوث لكن الحدوث في حق القديم محال فامكانه محال كذلك فلحوق العدم له محال فينتج أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لايسبقه اذ لو سبقه العدم لكان حادثا وما كان قديما (قوله فلو كان شيء من العالم الخ) قد أشار لقياسين وتقريرهما لو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن التالي باطل لأنه لو كان شيء من العالم واجب الوجود لكان غير مفتقر الى مخصص لكن التالي باطل لأن كل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار وتقدم أن المصنف قد ذكر قياسا واحدا وماسلكه المصنف في المتن أقرب (قوله ويؤخذ منه) أي من افتقار كل ماسواه اليه وقوله أيضا أي كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه (قوله من الكائنات) جمع كائنة وهي ذوات الموجودات والمراد بها مايعقل من الاسباب العادية فالنار مثلا لاتؤثر في الاحراق والا كان الاحراق مستغنيا عنه تعالى وكذلك السكين لاتؤثر في القطع بذاتها والا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لان الاثر انما يفتقر لمؤثره وهو غير الله وهكذا (قوله والا لزم الخ) أي والا يكن ذلك أي عدم تأثير شيء من الكائنات بأن كان لها تأثير في شيء كتأثير النار في الاحراق والسكين في القطع وقوله لزم أن يستغنى ذلك الأثر أي الذي هو الاحراق والقطع مثلا وقوله والا لزم الخ اشارة لقياس استثنائي تقريره لو كان لشيء من الكائنات تأثير في أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا جل وعز لكن التالي وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل فبطل المقدم وهو أن يكون لشيء من الكائنات تأثير في أثر وثبت نقيضه وهو أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر وقوله كيف اشارة للاستثنائية أي كيف يستغنى ذلك الاثر عن مولانا أي لايصح ذلك وقوله وهو الذي الخ دليل للاستثنائية (قوله عموما وعلى كل حال) حالان مما سواه أي حالة كون ماسواه عاما أو ذا عموم وأراد بقوله عموما أي في الذات وعلى كل حال في الصفات فكأنه قال وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه من الذوات والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا الوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين أو المراد في الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء (قوله هذا) أي أخذ عدم تأثير شيء من الكائنات في أثر ما من افتقار كل ماسواه اليه ان قدرت أن شيئا الخ أما ان لاحظت أن تاثيرها بقوة كان ماخوذا من الطرف الاول وهو الاستغناء عن كل ماسواه (قوله لانه يصير حينئذ مولانا مفتقرا الخ) أي فالاخذ على هذا من استغنائه عن كل ماسواه لا من افتقار كل ماسواه اليه والحاصل أن الفرق ثلاثة فرقة أهل السنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الاسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها وهؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني وهو افتقار كل ماسواه اليه وفرقة مؤمنة على المعتمد وهي القائلة أن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها و يؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول وهو استغناؤه عن كل ماسواه ومن الفرقة القائلة بالتأثير بقوة من يقول ان العبد يؤثر في أفعاله الاختيارية بواسطة القدرة التي خلقها المولى فيه فالمعتزلة وهم القدرية عصاة على المعتمد فقول الشارح وبهذا يبطل مذهب القدرية أي المعتزلة الأولى أن يأخذه من الاستغناء لامن

و بهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة فى الأفعال مباشرة أو تولدا او يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك و يبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها ككون الطعام يشبع والماء يروى و ينبت و يطهر و ينظف والنار تحرق والثوب يستر العورة و يقى الحر والبرد ونحو ذلك مما لا ينحصر وهم فى اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأمور تؤثر فى تلك الأشياء التى تقارنها بطبعها وحقيقتها قال ابن دهاق ولا خلاف فى كفر من يعتقد هذا ومنهم من يعتقد أن تلك الامور لا تؤثر بطبعها بل بقوة أودعها الله تعالى فيها ولو نزعها منها لم تؤثر قال ابن دهاق وقد تبع الفيلسوف على هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين ولا خلاف فى بدعة من اعتقد هذا وقد اختلف فى كفره والمؤمن المحقق الايمان من لم يسند لها تأثيرا ألبتة لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها وانما يعتقد أن مولانا جل وعلا قد أجرى العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها فهذا بفضل الله تعالى ينجو من أهوال الآخرة وأكثر ما اغتر به المبتدعة العوائد التى أجراها جل وعلا وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها وتركوا الانظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسنة ولهذا قيل ان أصول الكفر ستة الايجاب الذاتى والتحسين العقلى والتقليد الردئ والربط العادى والجهل المركب والتمسك فى أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب

الافتقار كما علمت (قوله و بهذا) أى بافتقار كل ماسواه اليه غاية الافتقار يبطل الخ فكان الأولى أخذ بطلان مذهبهم من استغنائه تعالى عن كل ماسواه لأنه من باب التأثير بالقوة كما علمت (قوله بتأثير الافلاك) أى بتأثير عقول الافلاك أو أنه أراد بالافلاك الأمور الفلكية التى لها تعلق بالافلاك فيشمل العقول والكواكب لأنهم يقولون ان الشمس تؤثر بذاتها فى اصفرار البطيخ والقمر يؤثر فى حلاوته والشمس تؤثر فى حلاوة الفاكهة (قوله والعلل) أى و بتأثير العلل كتأثير حركة اليد فى حركة المفتاح وفى حركة الخاتم وعطف العلل على ماقبله عطف عام لأن تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلة كما تقدم (قوله والأمزجة) عطف تفسير واعلم أن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع وأما التأثير بالعلة عند القائل به لا يتوقف على ذلك (قوله ونحوها) الأولى حذفه لأنه لم يبق شئ (قوله وهم فى اعتقادهم الخ) أى والطبائعيون مختلفون فى اعتقادهم التأثير لتلك الأشياء هذا ظاهره وفيه نظر لأن فيه تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لأن من الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط فلعل الأولى ترجيع الضمير للعقلاء من حيث هم لا بقيد من تقدم (قوله وحقيقتها) عطف مرادف (قوله الفيلسوف) هو كافر لا بهذا الاعتبار فلا يلزم عليه كفر عامة المؤمنين (قوله العوائد الخ) أى كجرى العادة أن النار اذا وضعت على الحطب أحرقته واذا بعدت عنه لم تحرقه فهذه العادة تدل على أن النار مؤثرة (قوله وظواهر من الكتاب والسنة) عطف على العوائد وقوله لم يحيطوا بعلمها صفة لظواهر وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله من عمل صالحا ومن يعمل سوءا فأسند العمل للعبد فيدل على أنه الخالق لفعل نفسه ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل على القاتل الا لكونه خالقا لفعل نفسه لأنه لو كان المولى خالق الفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره كذا قال المعتزلة ورد عليهم أهل السنة بأن اسناد الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه له والمولى يفعل مايشاء ولا يسئل عما يفعل (قوله ولا الاقتداء به) أى ولا يصلح الاقتداء به فهو عطف على تقليده (قوله من عوائد وغيرها) بيان لما لا يصلح تقليده والمراد بغير العوائد بعض الظواهر من الكتاب والسنة كما مر (قوله وتركوا الأنظار الزكية) أى كقولك لو كانت النار مثلا تؤثر بقوة لكان المولى مفتقرا فى ايجاد الاحراق لتلك القوة لكن التالى باطل فكذا المقدم (قوله ولهذا) أى لأجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغترارا (قوله أصول الكفر) أى الأسباب المحصلة له (قوله الايجاب الذاتى) هو اسناد الكائنات اليه تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار (قوله والتحسين العقلى) هو كون أفعاله تعالى موقوفة على الأغراض وهى جلب المصالح ودرء المفاسد (قوله والتقليد الردئ) هو متابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق (قوله والربط العادى) هو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا وعدما بواسطة التكرار (قوله والجهل المركب) بأن يجهل الحق و يجهل جهله به (قوله بأساليب العرب) جمع أسلوب بمعنى طريقة من اسنادهم الفعل لمن قام به لا لخالقه فيقولون مات زيد فقد أسندوا الموت لزيد

وما تقرر فى فن العربية والبيان من ضوابط وأصول فالايجاب الذاتى هو أصل كفر الفلاسفة حيث جعلوا الذات العلية فاعلة بمقتضى الايجاب الذاتى أى هى علة للمكن المستند اليها من غير اختيار فقالوا لأجل ذلك بنفى القدرة والارادة وسائر الصفات تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وقالوا لأجل ذلك بقدم العالم وألغوا البرهان القطعى الدال على حدوثه ولا خفاء أنك اذا تحققت بما سبق من وجوب الحدوث للعالم ووجوب القدم والبقاء لمولانا جل وعز عرفت قطعا أن صدور العالم عنه تعالى انما هو بمحض الاختيار لا بالايجاب والتعليل والا كان العالم قديما أو فاعله حادثا لوجوب مقارنة المعلول لعلته وكلا الأمرين مستحيل قطعا والتحسين

العقلى هو أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلالة المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح لخلقه وعللوا أفعاله وأحكامه بالأغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع الى أحكام الله تعالى الشرعية الى غير ذلك من الضلالات والتقليد الردىء هو أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون ولهذا قال المحققون لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان قال بعض المشايخ لا فرق بين مقلد ينقاد وبهيمة تقاد والربط العادى هو أصل كفر الطبائعين ومن تبعهم

لقيامه به لا لكونه خالقا له فكذلك اسناد الفعل للعبد فى الكتاب أو السنة انما هو (١) لكونه خالقا له (قوله وما تقرر) عطف على أساليب أى وعدم الارتباط بما تقرر (قوله وأصول) عطف مرادف وهى القواعد المقررة فى البيان كقولهم الحقيقة اسناد الشىء لمن قام به ولم يقولوا اسناده لخالقه (قوله بقدم العالم) أى على تفصيل عندهم وهو أن العقول والافلاك وأنواعا غيرها قديمة وأما أشخاص ذلك الغير فحادثة عندهم (قوله بالايجاب والتعليل) عطف مرادف (قوله البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان فى اليمن يعبدونه (قوله حتى نفوا النبوات) فقالوا ان المولى لم يرسل رسولا لأن العقل يغنى عنه فما حسنه العقل أى فما أدرك حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح فالرسالة مستحيلة لأنها عبث وعلى كلامهم فالقرآن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله (قوله حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح) أى لادراك العقل حسنهما وأما ضدهما فهو محال على الله لقبحه عقلا والمولى لا يجوز أن يفعل القبيح (قوله بالاغراض) فقالوا انه تعالى لا يفعل فعلا ولا يحكم بحكم الا لغرض باعث له على ذلك لأن الفعل الخالى عن الغرض يعده العقل عبثا (قوله وجعلوا العقل الخ) أى انهم قالوا ان العقل اذا خلى ونفسه أدرك الأحكام الشرعية لأن ما أدرك حسنه فهو اما واجب ان كان الحسن عظيما واما مندوب ان كان الحسن غير عظيم وما أدرك قبحه فهو اما حرام ان كان قبحه عظيما واما مكروه ان كان قبحه غير عظيم وما لم يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا فهو مباح و يقولون ان الرسل مؤكدة للعقل فهم وان قالوا بالتحسين العقلى كالبراهمة لكن لا ينفون بعثة الرسل كالبراهمة (قوله الى غير ذلك) أى وذهبوا الى غير ذلك من الضلالات (قوله ولهذا قال المحققون لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان) هذا يقتضى أن وصف التقليد بالرداءة وصف كاشف والمعول عليه أن المقلد فى عقائد الايمان عاص فقط ان كان فيه أهلية للنظر وقلد وترك النظر وليس كافرا وان كان ليس فيه أهلية للنظر فليس عاصيا وعلى هذا فالوصف بالرداءة مخصص احترز به عن غير الردىء وهو التقليد فى الأمر المطابق (قوله ولم يفتتنوا بشىء من الاكوان) أى بشىء من المكونات أى الموجودات العادية أى انهم لم يفتتنوا بمقارنة النار للاحراق مثلا بل أسندوا التأثير فى الاحراق لله وأما غيرهم فافتتن بالموجودات فأسندوا التأثير فى الاحراق للنار وهكذا (قوله وكوشفوا بالحقائق) أى وكشف لهم عن الحقائق وقوله على ماهى عليه الخ بدل اشتمال أى أنهم كشف لهم عن النار مثلا فى نفس الأمر فرأوها لا تؤثر شيئا والمؤثر فى الاحراق انما هو الله وكذا يقال فى غير النار من بقية الأسباب (قوله وهذه هى المكاشفة) أى الادراك لحقائق الأمور على ماهى عليه فى الواقع (قوله من آفات الكفر) الاضافة للبيان (قوله وأما المكاشفة بغير هذا) كالكشف لبعض الأولياء ان فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا فى شهر كذا وفى يوم كذا (قوله

من جهة المؤمنين فرأوا ارتباط الشبع بالأكل والرى بالماء وستر العورة بالثوب والضوء بالشمس ونحو ذلك مما لا ينحصر ففهموا من جهلهم أن تلك الأشياء هى المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها اما بطبعها أو بقوة وضعها الله فيها وأهل السنة رضى الله تعالى عنهم نور الله تعالى بصائرهم لم يفتتنوا بشىء من الأكوان وكوشفوا بالحقائق على ماهى عليه فى نفس الأمر وهذه هى المكاشفة التى يخص الله تعالى بها أولياءه حتى ينجيهم من آفات الكفر والبدع فى أصول العقائد وأما المكاشفة بغير هذا فهى مما لا يلتفت اليه الموفقون

(١) قول المحشى انما هو لكونه خالقا له لعل الصواب انما هو لكسب العبد لا لكونه خالقا له

وأما الجهل المركب فهو مما ابتلي به كثير فتجدهم يعتقدون الشيء على خلاف ماهو عليه وذلك جهل ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر ولذلك سمي جهلا مركبا كاعتقاد الفلاسفة التأثير للافلاك واعتقادهم قدمها وهذه جهالة عظيمة ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم ويحسبون أنهم على شيء ألا انهم هم الكاذبون والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى على العرش استوى أأمنتم من في السماء لما خلقت بيدي ونحو ذلك قال تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله اللهم اكتبنا في زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين (ص) فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز

(قوله وأما الجهل المركب الخ) ظاهر الشارح أنه مركب حقيقة من جهلين الأول اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه والثاني جهل المعتقد أنه جاهل والتحقيق أن الجهل المركب أمر واحد وجودي وهو اعتقادك الشيء على خلاف ماهو عليه وانما سمي ذلك مركبا لاستلزامه جهلين بسيطين أحدهما انتفاء علمك بالشيء والثاني انتفاء علمك بأنك مخطئ في اعتقادك وليست حقيقته التي هي اعتقادك الشيء على خلاف ماهو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح (قوله التأثير للأفلاك) أي للأمور الفلكية كالعقول والكواكب (قوله من غير بصيرة في العقل) أي من غير تبصر ونظر في الدليل العقلي (قوله الحشوية) سموا بذلك لقول الحسن البصري فيهم ردوهم الى حشى الحلقة أي جانبها كما مر (قوله فقالوا بالتشبيه والتجسيم) أصلها اعتقاد الشبه والجسمية والمراد بهما هنا نفس الجسمية والشبه وذلك لانهم قالوا ان المولى جسم ثم افترقوا فرقتين فقالت فرقة الله جسم كالأجسام ولا شك في كفر هؤلاء وقالت الفرقة الأخرى انه جسم لا كالأجسام وفي كفر هؤلاء خلاف والراجح عدم كفرهم والاعتقاد المنجي الصحيح اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه الا هو واعلم أن التجسيم لازم للتشبيه فعطفه عليه من عطف اللازم على الملزوم (قوله والجهة) أي انهم قالوا ان الله تعالى في جهة ثم اختلف الجهوية القائلون انه في جهة فقال بعضهم انه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان وقال بعضهم انه في جهة غير جهة العلو وهؤلاء كفار اتفاقا (قوله محكمات) أي لا اشتباه في معناها (قوله وأخر متشابهات) أي في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها (قوله فيتبعون ما تشابه منه) أي يعتقدون ظواهره ويتمسكون به (قوله ابتغاء الفتنة) أي طلبا لها (قوله وابتغاء تأويله) أي وطلبا التأويله لأجل نفي تعجيز المؤول (قوله تضمن قول لا اله الا الله) أي استلزام معنى قول لا اله الا الله أو أراد بالتضمن معناه اللغوي وهو افهام الكلمة معنى لا المنطقي (قوله بالاستقراء) تصوير للتتبع أي المصور ذلك التتبع بالاستقراء لكن أنت خبير بأن التتبع أوضح من الاستقراء فكان المناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتتبع يشهد له (قوله وليس الخبر) أي ليس الاخبار بقوله فقد بان الخ (قوله كالعيان) بكسر العين أي كالمعاينة الحاصلة بتتبع كلامه سابقا في قوله أما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له كذا وأما افتقار ما سواه اليه فيوجب له كذا (قوله بسائر الأنبياء) أي بباقيهم والمراد بالايمان بالأنبياء الايمان بوجودهم والمعتمد أنه لا يعلم عددهم الا الله وحينئذ فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الايمان به تفصيلا وغيرهم يجب الايمان بهم اجمالا (قوله والملائكة) هم أجسام نورانية أي مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات (قوله والكتب السماوية) أي المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسمو وهو العلو والأول أظهر (قوله واليوم الآخر) مبدؤه من النفخة الثانية وهي نفخة البعث باتفاق واختلف في آخره فقيل لا آخر له فعليه اليوم الآخر من النفخة الثانية الى ما لا نهاية له وقيل الى دخول أهل الجنة الجنة والى دخول أهل النار النار قيل سمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة وقيل لانه آخر أيام الدنيا قاله يس (قوله جاء بتصديق جميع ذلك) أي جاء بطلب أو بوجوب التصديق بجميع ذلك كله أو المراد بالتصديق الصدق (قوله بحسب مادلت عليه معجزاته) متعلق بتصديق فالمعجزات دالة على صدقه والمراد بمعجزاته الخوارق التي أجراها الله على يديه سواء كانت

((ش) لا خفاء في صدق ما ذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان (ص) وأما قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدخل فيه الايمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك (ش) لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في رسالته بحسب مادلت عليه معجزاته

التى لاحصر لها والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ماجاء به ﷺ من عند الله ومن جملة ما أتى به ما ذكرناهنا وكذا غير ذلك مما
لا ينحصر كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة

ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل فى الكتاب والسنة وتآليف علماء الشريعة (ص) ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام واستحالة الكذب عليهم والالم يكونوا رسلا أمناء لمولانا العالم بالخفيات جل وعز واستحالة فعل المنهيات كلها لانهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون فى جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز الذى اختارهم على جميع الخلق وأمنهم على سر وحيه (ش) لاشك ان اضافة الرسول الى الله تعالى تقتضى أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه تعالى محيط بما لا نهاية له وان الجهل وما فى معناه مستحيل عليه تعالى فلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة
فيستحيل أن يكونوا فى نفس الأمر على خلاف ما علم الله تعالى منهم وقد أمرنا
بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام فى أقوالهم وأفعالهم فلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب

مقارنة لدعوى النبوة أم لا (قوله التى لاحصر لها) أى التى لا نقدر على حصرها وعدها وان كانت محصورة فى الواقع ونفس الأمر (قوله والاقرار بذلك) أى برسالته أى الاقرار باللسان وهو عطف على التصديق (قوله يستلزم التصديق) أى والاقرار باللسان أيضا فالتصديق يستلزم التصديق والاقرار يستلزم الاقرار (قوله كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله) يعنى ان الله تعالى يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم وهل الاعادة عن عدم محض أو تفريق أجزاء فيه خلاف والصحيح الأول قال السعد الذى ندعيه أن معنى الاعادة أن يوجد الله ذلك الشىء الذى يعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشىء كما يقال أعد كلامك أى تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا فى زمان وذاك مبتدأ فى زمان ولا المناقشة فى أن هذا نفس الأول أو مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر اه فانظره مع قول المصنف لا لمثله اه يس وقرر شيخنا العدوى ما حاصله انه اذا أكل الانسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزءا من الآكل فهل أجزاء المأكول تعود فى الآكل أو فى المأكول أو فيهما فعودها فيهما معا لا يعقل وان أعيدت فى أحدهما دون الآخر لزم أن المعاد ليس جميع الأجزاء وأجاب بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية التى تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب وأما السمن فليس من الأجزاء الأصلية لزواله بالمرض وحينئذ فأجزاء المأكول تعاد فى المأكول لا فى الآكل وحينئذ فالمراد بالعينية الأجزاء الأصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل النامى من أجزاء المأكول والا لزم أن المأكول لم يعد بعينه اه (قوله وفتنة القبر) هى عبارة عن سؤال الميت فى القبر عن العقائد فقط وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل فى نصف الميت الأعلى وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال السؤال للروح بلا بدن وهى حياة لا تنفى اطلاق اسم الميت على المسؤول لانها أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم والسؤال مختص بهذه الأمة كما جزم به ابن عبد البر والترمذى خلافا لابن القيم وهل هو مرة واحدة أو ثلاث جزم السيوطى فى رسالة له بأن المؤمن يسئل سبعا والكافر أربعين صباحا وقال لم أقف على تعيين وقت السؤال فى غير يوم الدفن (قوله وعذابه) أى بدليل قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أو فى جزء منه ويعذب والقول بأن المعذب الجسم ولا يشترط اعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه ادراكا فاسد لان الألم والاحساس انما يكون فى الحى (قوله والصراط) هو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كما يفيد ذلك الأحاديث الصحيحة وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضى عبد الجبار المعتزلى وأتباعه (قوله والميزان) قال اللقانى لم أقف على ماهية جرم الميزان من أى الجواهر كما لم أقف على أنه موجود الآن أو سيوجد (قوله والحوض) أى حوض النبى صلى الله عليه وسلم الذى يعطاه فى الآخرة قال القرطبى يكون وجوده فى الأرض المبدلة ولم ينعقد الاجماع على ثبوت الحوض فقد خالف فيه المعتزلة لانه لم يثبت بالقرآن الا احتمالا وأما انا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف والمختار أن المراد به الخير الكثير (قوله والشفاعة) أى شفاعته صلى الله عليه وسلم فى فصل القضاء وهى أعظم شفاعاته صلى الله عليه وسلم الخمس وهذه الشفاعة مختصة به لا يشاركه فيها غيره (قوله ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة أعنى محمد رسول الله لأربعة أمور الايمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وذكر هنا أنه يؤخذ منها ثلاثة وجوب صدق

الرسل

والسلام اذ ذاك لا يقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى بل ذاك مما يزيد فيها فقد اتضح لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام (ش) لاشك أن عجز الكلمة المشرفة انما أثبت له صلى الله عليه وسلم الرسالة لا الالوهية وفي معناه اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى وأن

الرسل والأمانة والتبليغ وأضدادها ثلاثة فالجملة عشرة وسيأتي يقول و يؤخذ منه جواز الأعراض البشرية وهذا واحد وضده وهو استحالة الأوصاف الالهية واحد تضمهما للعشرة السابقة فالمجموع اثناعشر تضمها للخمسين المأخوذة من لا اله الا الله فالجملة اثنان وستون اهـ ملوى (قوله و يؤخذ منه) أي من قول محمد رسول الله وقوله صدق الرسل أي لأنه قد حكم على سيدنا محمد بأنه رسول الله والرسول لا يكون الا صادقا و بقية الرسل مثله (قوله واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ملزوم والحاصل أن اثبات الرسالة لهم واضافتهم الى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك يثبت أمانتهم وأمانتهم تثبت عدم تلبسهم بمحرم أو مكروه ومن جملة المحرم كتمانهم واذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة (قوله والا لم يكونوا الخ) أي والا يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا أمناء وان شئت قلت والا يستحل الكذب عليهم لم يكونوا رسلا أمناء وذلك لأن الله عالم بكل شيء وقد صدقهم وهو لا يصدق الا من كان صادقا في دعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذبا لأن خبره على وفق علمه فلو صدق الكاذب مع علمه بأنه كاذب لزم الكذب في خبره تعالى وذلك باطل والحاصل أنهم لو لم يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا لأن المولى صدقهم وهو لا يصدق الا من كان رسولا لأن خبره على وفق علمه والا لزم الكذب في خبره تعالى (قوله واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الأمانة والتبليغ معا لأن ضد كل منهما فعل منهي عنه فكان أخص وعطفه على ما قبله وهو قوله واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على الخاص لدخول ما قبله فيه والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الأمانة والتبليغ فعبر باللازم دون الملزوم لأنه أخص (قوله وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا أسقطه في الشرح (قوله فيلزم الخ) مفرع على محذوف أي وقد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله على سر وحيه) أي على وحيه السر أي الخفي والمراد بوحيه الأحكام التي جاءت بها الرسل فانها كانت خفية علينا ولم تظهر الا على يد الرسل (قوله وقد علمت الخ) الاولى أن يقول وقد صدقهم الله في دعواهم الرسالة وقد علمت الخ (قوله من الصدق والأمانة) الاولى الاقتصار على الصدق لأن المولى انما صدقهم في دعوى الرسالة فتصديق الله لهم انما يدل على حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم والجواب أن المراد أمانة مخصوصة وهي الأمانة في الخبر وحينئذ فهي راجعة للصدق لا لمطلق أمانة لأن دليلها شرعي (قوله وقد أمرنا بالاقتداء بهم) استدلال على وجوب الامانة والتبليغ (قوله التي لا تؤدي الخ) احتراز من البرص والجذام والمرض المنفر للناس منهم وما وقع لأيوب لم يكن جذاما (قوله اذ ذاك) أي جواز الأعراض البشرية (قوله مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية والجواب أنه أفرد اشارة الى أن الكلمتين امتزجتا حتى صارتا كالكلمة الواحدة أو أن احداهما لا تخرج عن الكفر بدون الاخرى بل لابد منهما (قوله من الأمراض ونحوها) كأذية الخلق (قوله من طاعة الصبر) الاضافة للبيان (قوله الصبر) هو تحمل المشاق (قوله وغيره) كالتشريع وتسلية الخلق كما وقع في سهو نبينا فانه عرض بشري ترتب عليه التشريع (قوله وفيها) أي الأعراض البشرية كالامراض أعظم دليل على صدقهم وأعظم دليل على أنهم مبعوثون فان قلت ما وجه كون الأعراض أعظم دليل على صدقهم وأنهم رسل قلت ان الامراض تستلزم كونهم ليسوا بآلهة اللازم لقولهم نحن رسل الله فقولهم نحن رسل الله مستلزم لكونهم ليسوا بآلهة ونزول الامراض أعظم دليل على كونهم ليسوا بآلهة الذي هو لازم لقولهم نحن رسل الله فصح كلامه وحينئذ فقوله وأن تلك الخوارق قريب في المعنى مما قبله

تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم هي بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم اذ لو كانت لهم قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها من الأمراض والجوع وألم الحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوة وفيها أيضا

رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الالهية بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص التي خصهم الله تعالى بها ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بالوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما الى الأعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم الى قوله ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل وعمل فأخلص وأخلص فدام على ذلك الى الممات ونجا من كل هول وتخلص وقوله فقد اتضح لك الى آخره كلام حق شاهده معه (ص) ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من

(قوله رفق بضعفاء العقول الخ) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلي بالأنبياء (قوله والخواص) عطف تفسير (قوله ولهذا) أي ولأجل كون الأعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين لئلا يعتقدوا استدلال الخ (قوله في قولهم بألوهية عيسى) أي لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن احيائه الموتى (قوله من أكل الطعام الخ) أي لأنه لو كان الها لكان لا يأكل الطعام لكن التالي باطل فان قلت لأي شيء كان أكل الطعام ينافي الالوهية مع أنه يحصل به التقوى قلت لو كان الاله يأكل الطعام لكان محتاجا له لكن اللازم باطل ولأن من لوازم أكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للالوهية ولذا قيل ما لابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة أي منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة فكيف يدعي الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة (بقي شيء آخر) وهو أن اعتقاد الالوهية انما كان في عيسى فقط وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الالوهية فقول الشارح بألوهية عيسى وأمه لا وجه له قلت علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة في مريم فهو لازم قولهم بألوهية عيسى وان لم يصرحوا بذلك فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله ومن ايلادها عيسى بغير زوج كذا قرر شيخنا وانظره مع قوله تعالى «واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله» فان هذا يقتضي أن أمه قد اعتقدوا الهيتها أيضا فتأمل (قوله كانا يأكلان الطعام) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة (قوله شاهده) أي دليله معه ودليله هو ما تقدم تقريره في المصنف (قوله ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه) أي من عقائد الايمان الواجبة في حق الله وفي حق رسله واعلم أن الايمان والاسلام قيل انهما مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ مما علم من الدين بالضرورة وعليه مشى المصنف وقيل وهو المعتمد انهما متغايران فالايمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ والاسلام هو الامتثال الظاهري لذلك فقول المصنف جعلها الشارح ترجمة على ما في القلب أي دليلا على التصديق القائم بالقلب وهو الايمان فالتصديق قلبي والدليل عليه هو الشهادتان ثم ان المصنف علل كون الشارع جعل كلمتي الشهادة دليلا على الايمان لكنه ترجى ولم يجزم فقال ولعلها لأجل اختصارها مع اشتمالها الخ أي ترجى أن الشارح جعلها دليلا على الايمان دون غيرهما مما يؤدي معناها لأجل اختصارها مع اشتمالها على العقائد وانما ترجى ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوى علم الغيب لو قطع بذلك لأن ما ذكره لا يتعين أن يكون الشارع أراده فقط لجواز ارادة غيره فقط أو ارادته مع غيره فلاحتمال ذلك أتى بلعل التي للترجي فهي بمنزلة أظن وكأنه قال وأظن أو الظاهر عندي أن الشارع انما جعلها دليلا على الايمان لاختصارها مع اشتمالها على العقائد ويحتمل أن لعل هنا للشك فهي بمنزلة الاحتمال وكأنه قال يحتمل أن الشارع جعلها دليلا على الايمان ولم يجعل غيرهما مما يؤدي معناها من الكلمات مثلها لأجل اختصارها الخ ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به ﷺ من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة ولا محالة وانما أفرد الضمير في قوله ولعلها وما بعده مع أنه عائد على كلمتي الشهادة لتأويلهما بالكلمة فهو من تسمية الشيء باسم جزئه وانما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه على ارتباط احدى الكلمتين بالاخرى في الدلالة على الايمان وأنه لا يحصل الا بمجموعهما ولا ينتفع في الايمان باحداهما دون الاخرى (قوله جعلها الشرع) أي صاحب الشرع أو أراد بالشرع الشارع والا فالشرع هو الأحكام والأحكام لا يتأتى منها جعل (قوله على ما في القلب من الاسلام) جعل الاسلام في القلب والحال أن الذي في القلب هو التصديق فيكون الاسلام عبارة عن التصديق القلبي فيكون مرادفا للايمان وهو قول كما علمت وعلى هذا فتعبير المصنف أولا بالاسلام وثانيا بالايمان تفنن (قوله ولم يقبل من

أحد الايمان الا بها (ش) لاشك أنه عليه الصلاة والسلام قدخص بجوامع الكلم فتجد تحت كل كلمة من كلماته من الفوائدمالاينحصر فاختارلأمته فى ترجمة الايمان وما يمرحون به فى الجنان حيث شاؤا هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرا الكثيرة الفوائد علما وحسا فاتعبوا فيه من تعلم عقائد الايمان الكثيرة المفصلة جمع لهم ذلك كله فى حرز هذه الكلمة المنيع وتمكنوا من ذكر عقائد الايمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيل فى الميزان ذى قدر لايحاط به عند المولى الكريم العميم الاحسان ثم كل عقيدة من عقائد الايمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر ابليس وأعوانه ويقذف فى القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الأوهام ويغسل منها أدرانه فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها محصلة لأنوار المعارف بأجمعها فهو ذكر واحد فى اللفظ وفى الحقيقة هو أذكار كثيرة

أحد الايمان) أى دعوى الايمان الابها فاذا ادعى الانسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس الا اذا أتى بها بناء على أنها شرط لاجراء الأحكام الدنيوية ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عند الله الابها بناء على أن النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير دعوى قبل الايمان واعلم أن الاسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبى ظاهرا المقارن للامتثال الباطنى الذى هو الايمان أعنى اذعان النفس وانقيادها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق وتارة يكون الاسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبى فى الظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مصدق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولايجحد شيئا مما علم مجىء النبى ﷺ به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك فى الباطن (قوله الابها) يحتمل أن المراد لابغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله فلا ينافى أنه لايشترط فى الدخول فى الاسلام لفظ أشهد ولا النفى ولا الاثبات ولا الترتيب فاذا قال الكافر الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك فى الدخول فى الاسلام كما هو المعتمد عند المالكية ويحتمل أن المراد الا بالتلفظ بها على هذه الحالة من الاتيان بأشهد والاتيان بالنفى والاثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف فى الدخول بها فى الاسلام وأما فى حصول الثواب فلا نزاع فى أنه لايشترط فيه ماذكر لان مجرد الله واحد ذكر يثاب عليه (قوله بجوامع الكلم) الباء داخلة على المقصور عليه أى أن النبى مقصور على جوامع الكلم لايتعداها لغيرها ويصح جعلها داخلة على المقصور أى ان جوامع الكلم مقصورة عليه لاتتعداه لغيره والمراد بجوامع الكلم الكلم الجوامع أى التى قل لفظها وكثر معناها فقوله كل كلمة الخ تفسير للكلم الجوامع التى قصرت عليه أو قصر عليها (قوله فى ترجمة الايمان) أى فى الدلالة عليه (قوله ومايمرحون) عطف على الايمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار أى اختار لأمته هذه الكلمة وهى لااله الاالله محمد رسول الله فى الدلالة على الايمان وعلى مايمرحون به فى الجنان وعطف مايمرحون الخ على الايمان عطف مرادف (قوله علما وحسا) أى بالعلم والحس وأراد بالحس تقرير الأشياخ للتلامذة وأراد بالعلم ادراك العلماء بأذهانهم أى أن فوائدها التى يدركها العلماء ويقررونها لتلامذتهم كثيرة (قوله فاتعبوا) مبتدأ وقوله جمع لهم ذلك خبر والرابط الاشارة (قوله جمع لهم ذلك) أى ماذكر من العقائد التى تعبوا فى تعلمها (قوله فى حرز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه بجامع أن كلا يحفظ مافيه (قوله المنيع) أى كثير المنع والحفظ لما فيه (قوله ذى قدر لايحاط به) وصف ثالث لذكر وحاصله أن الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لاقدرة لنا على الاحاطة به وان كان المولى يحيط به علما (قوله لمن عرفها) متعلق بما بعده أى سيف قاطع بالنسبة لمن عرفها (قوله وأعوانه) أى أولاده من الشياطين وهو بالنصب على أنه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية فى قوله وأدرانه ويحتمل أن الأصل وظهر أعوانه فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه ويحتمل أن أعوانه عطف على ظهر أى ويقطع بها أعوانه وعلى هذا فيقال ما النكتة فى كونه عبر فى جانب ابليس بالظهر دون أعوانه ثم انه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة اذلال ابليس وأعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته (قوله نورا ساطعا) أى معارف قوية (قوله يكشف عنه) أى عن القلب (قوله ظلمات الأوهام) أى الأوهام الشبيهة بالظلمات أو الاضافة بيانية والمراد بالأوهام آثار القوة الواهمة (قوله ويغسل منها) أى من ظلمات الأوهام أدرانه أى أوساخه أى ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الأوهام (قوله جامعا لسيوف العقائد) أى للعقائد الشبيهة بالسيوف (قوله فهو) أى ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد (قوله هو أذكار كثيرة) أى لاشتمالها على العقائد الكثيرة

يقضي العارف بذكره مرة واحدة ما لا يقضيه غيره الا في أزمنة متطاولة ثم تنبه أيها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى وأنعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التي لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها الا بعد الموت في الآخرة وهو أن المكلف انما ينجو من الخلود في النار اذا اتصف في آخر حياته بعقائد الايمان التي تتعلق بالله تعالى

وبرسله عليهم الصلاة والسلام والغالب عليه في ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الايمان مفصلة فعلمه الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتى يذكر بها من غير مشقة تناله في ذلك الوقت المضيق الهائل جميع عقائد الايمان بلسانه أو بقلبه واكتفى منه الشرع في هذا الوقت المضيق بمجرد ذكرها بجملة اذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة فالاول فيمن يستطيع النطق والثاني فيمن لا يستطيعه والله تعالى أعلم وكذا له أن يكتفي أيضا في جواب الملكين الكريمين في القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الايمان لهما مفصلة وقد ورد أنهما يجتزآن منه بذلك وكيف لا يجتزآن منه بهذا الجواب العظيم والجواب وقد ذكرهما المؤمن في هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الايمان على التمام فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها وممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان

(قوله يقضي العارف) أي بمعناها المتضمن للعقائد ما لا يقتضيه غيره الا في أزمان المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الاذكار أو المراد بالغير من لا علم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها وقوله يقضي أي يحصل وقوله بذكره متعلق بيقضي أي أن العارف بمعنى كلمة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها مرة ما لا يحصله غيره الا في أزمنة متطاولة (قوله لعظيم رحمة الله) أي لرحمة الله العظيمة (قوله عامة الناس) أي غالبهم وهو ما عدا الخواص (قوله وهو أن الخ) أي ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغي التنبه لها أن الشارع اكتفى بها في الوقت المضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهي نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار العقائد تفصيلا في هذا الوقت المضيق ومفاد الشارح أنه لا بد في حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الاتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كافرا وأراد الدخول في الاسلام وليس كذلك لان الكافر يكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط في دخوله في الاسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة (قوله اذا اتصف في آخر حياته بعقائد الايمان) أي بالتصديق بعقائد الايمان وملاحظتها (قوله الهائل) أي المخيف (قوله فعلمه الشرع) أي الشارع (قوله حتى يذكر بها) في نسخة يتذكر بها وقوله جميع مفعول ليذكر وقوله بلسانه أي حالة كون الذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه (قوله أدارها) أي كررها (قوله ولهذا) أي ولأجل الاكتفاء بها في هذا الوقت المضيق (قوله من كان آخر الخ) يعني أن الشخص اذا قال لا اله الا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكره لها على هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان وقيل دخل الجنة اما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد (قوله فالأول) أي فالحديث الاول محمول على من يستطيع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا والحديث الثاني محمول على من لا يستطيعه وقيل ان قوله من كان آخر كلامه الخ في حق الكافر بطريق الاصالة (قوله وكذا له أن يكتفي أيضا) أي وكذا للشخص أن يكتفي وقوله في جواب الملكين أي في جواب سؤالهما فاذا قالا له من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلا اله الا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه واعترض بأن مفاده أن الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لانه جعل الاجمال مما يكتفى به وليس كذلك اذ غاية ما يقولان له في السؤال ما ربك وما دينك ومن نبيك وهذا سؤال عن العقائد اجمالا لا تفصيلا لانهما لا يقولان ما قدرته وما ارادته الخ (قوله والخوف) عطف لازم على ملزوم ألا ترى أن الانسان اذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف واذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوف لا هيبة والحاصل أنه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس والهيبة حالة تحصل في القلب عند رؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع (قوله وقد ورد أنهما) أي الملكين (قوله وقد ذكرهما) أي للملكين (قوله وأغزر) بالغين المعجمة والراء المهملة من الغزارة وهي الكثرة (قوله قدر نعمه) أي نعم الله (قوله بركتها) أي كلمة الشهادة (قوله بجاه) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أي بمرتبته عنده (قوله فعلى العاقل الخ) قضية التعبير بعلى أن الاكثار من ذكرها واجب مع أنه مندوب

وبالله تعالى التوفيق لارب غيره ولامعبود سواه نسأله سبحانه أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ماذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وسلام على جميع المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) قد آن لنا أن نذكر فى شرح هذه الجملة الفصول الأربعة التى كنا وعدنا بذكرها هنا وهى بقية الفصول السبعة المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة أما الفصل الأول من الأربعة ففى بيان حكم هذه الكلمة فاعلم أن الناس على ضربين مؤمن وكافر أما المؤمن بالأصالة فيجب عليه أن يذكرها مرة فى العمر ينوى فى تلك المرة بذكرها الوجوب وان ترك ذلك فهو عاص وايمانه صحيح والله أعلم ثم ينبغى له أن يكثر من ذكرها بعد أداء الواجب كما أشرنا الى ذلك بقولنا فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه ويعرف معناها أولا ليتنفع بذكرها دنيا وأخرى

والجواب أن على هنا ليست للوجوب بل للتحضيض فالقصد من الكلام التحضيض والحث على كثرة الذكر والمراد بالعاقل المؤمن وسماه عاقلا لانتفاعه بعقله وأما الكافر لما لم ينتفع بعقله كان كالبهائم (قوله حتى تمتزج) أى الى أن تمتزج فاذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جبلية فينتفى الطلب حينئذ لأنه انما يطلب ما كان غير جبلى ثم ان الامتزاج من أوصاف الاجسام بأن يمتزج جسم بجسم ويخلط به وحينئذ فما معنى الامتزاج هنا وأجيب بأن المراد بالامتزاج هنا شدة التمكن فاذا أكثر من ذكرها وداوم على ذلك مدة صارت تجرى على لسانه وهو نائم لشدة تمكنها من جوارحه فهو امتزاج سريانى كامتزاج الماء بالعود الاخضر (قوله فانه يرى) أى فاذا امتزجت بلحمه ودمه فانه يرى أى اجمالا فلا ينافى قوله مالايدخل تحت حصر وأراد بالأسرار صفاء القلب والتجليات التى ترد عليه وأراد بالعجائب الأمور الظاهرة كالخوارق للعادة (قوله وبالله تعالى التوفيق) هو خلق القدرة على الطاعة فهو أخص من الاعانة التى هى خلق القدرة على الفعل سواء كان طاعة أم لا فبينهما عموم وخصوص مطلق فالاعانة أعم وقيل ان التوفيق خلق الطاعة وهذا أقرب لأن التوفيق مأخوذ من الوفاق وهو يحصل بالطاعة (قوله لارب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره (قوله وأحبتنا) أى من يحبنا لامن نحبه كما نقل عن المصنف والحاصل أن المراد بأحبته من يحبه فيصدق بمن يأتى بعده ويحبه وضمير يجعلنا للمتكلم المعظم نفسه لا للمتكلم ومعه غيره لئلا يتكرر مع أحبتنا على أن الاطناب فى الدعاء مطلوب (قوله ناطقين بكلمة الشهادة) أى لأجل أن ندخل الجنة بدون سابقة عذاب لما ورد فى الحديث المتقدم (قوله عالمين بها) أى بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العقائد (قوله عدد ماذكره) أى الله وكذا قوله وغفل عن ذكره ويصح ترجيع كل من الضميرين للنبى صلى الله عليه وسلم ثم ان الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وحينئذ فالاحتمالان متساويان والحاصل أن الواقع فى كلام المصنف ذكره بضمير الغيبة فى المحلين ويقع فى بعض الصلوات بضمير الغيبة فى ذكره الأول وبضمير الخطاب فى ذكره الثانى وفى بعضها بضمير الخطاب فى الأول والغيبة فى الثانى وهى أبلغ لما علمت أن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عن ذكره والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وفى بعض الصلوات بضمير الخطاب فى الموضعين والحاصل أن الصيغ أربع الغيبة فيهما والخطاب فيهما والغيبة فى الأول والخطاب فى الثانى وبالعكس والواقع فى المصنف الصيغة الأولى وهى الغيبة فيهما (قوله ورضى الله الخ) السلف يقولون ان الرضا صفة لله لايعلمها الا هو فيجب أن نعتقد أن له صفة يقال لها الرضا ولانخوض فى معناها بل نفوض معناها لله وأما الخلف فيؤولونه بالانعام أو ارادة الانعام فهو صفة ذات أو صفة فعل فعلى أنه صفة فعل فالدعاء به ظاهر وعلى أنه صفة ذات فالدعاء باعتبار متعلقه وهو الانعام (قوله باحسان) المراد به الايمان أى التابعين لهم فى الايمان فتدخل العصاة وليس المراد بالاحسان الطاعة والا كان الدعاء قاصرا على الطائعين دون العصاة (قوله الى يوم الدين) أى طائفة بعد طائفة الى يوم الدين أى الى قرب يوم الدين أى الى ماقبل النفخة الأولى لأن المؤمنين يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الأولى فيموتون بها والذى يموت بالنفخة الأولى الكفار اذا علمت هذا فقوله الى يوم الدين أى الى الزمن الذى يأتى فيه الريح القريب من يوم الدين (قوله والحمد لله رب العالمين) ختم كتابه بها لأنه من ذوات البال والأمر ذو البال ينبغى ابتداؤه بالحمد واختتامه به (قوله بالأصالة) أى الذى لم يسبق له كفر (قوله الوجوب) أى أداء الواجب (قوله وان ترك ذلك) أى بأن لم يأت بها أصلا أو أتى بها ولم ينو أداء الواجب عليه فهو عاص تحت المشيئة ان شاء

وأما الكافر فذكر هذه الكلمة واجب شرط فى صحة ايمانه القلبي مع القدرة وان عجز عنها بعد حصول ايمانه القلبي لمفاجأة الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب وكان مؤمنا هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا ولا فرق فى ذلك بين المختار والعاجز وقيل يصح الايمان بدونها مطلقا وان كان التارك لها اختيارا عاصيا كما فى حق المؤمن بالاصالة اذا نطق بها ولم ينو الوجوب ومنشأ هذه الاقوال الثلاثة الخلاف فى هذه الكلمة المشرفة هل هى شرط فى صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه والأول هو

المختار وأما الفصل الثانى من الار بعة ففى بيان فضلها فاعلم أنه لو لم يكن فى بيان فضلها الا كونها علما على الايمان فى الشرع تعصم الدماء والأموال الا بحقها وكون ايمان الكافر موقوفا على النطق بها لكان كافيا للعقلاء كيف وقد ورد فى فضلها أحاديث كثيرة فمنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله وحده لاشريك له رواه مالك فى الموطأ زاد الترمذى فى روايته له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير وروى هو والنسائى أنه صلى الله عليه وسلم قال أفضل الذكر لا اله الا الله وأفضل الدعاء الحمد لله وروى النسائى أنه صلى الله عليه وسلم قال قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب علمنى ماأذكرك به وأدعوك به فقال ياموسى قل لا إله إلا الله

الاسلام

المولى عفا عنه وان شاء عاقبه (قوله وأما الكافر الخ) حاصل ماذكره الشارح أن الاقوال فيه ثلاثة فقيل ان النطق بالشهادتين شرط فى صحته خارج عن ماهيته وقيل انه شطر أى جزء من حقيقة الايمان فالايمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين وقيل ليس شرطا فى صحته ولا جزءا من مفهومه بل هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو المعتمد وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وان كانت لا تجرى عليه الاحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن فى مقابر المسلمين ولا نرثه ورثته المسلمون فقول الشارح هذا هو المشهور غير مسلم بل هذا ضعيف (قوله وكان مؤمنا) أى عند الله (قوله وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا) أى سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بأن النطق شطر من الايمان لأن من قال بذلك شرط القدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه فى صحة ايمانه عند الله التصديق القلبي (قوله هل هى شرط فى صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذا لف ونشر مرتب الأول للأول والثانى للثانى والثالث للثالث لكن قد علمت أن من قال انه شرط صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق وأما العاجز عنه فيكتفى منه بالتصديق القلبي اتفاقا (قوله علما) أى علامة (قوله كيف وقد ورد فى فضلها) أى أستبعد وأتعجب من انكار فضلها والحال أنه قد ورد فى فضلها الخ (قوله الحمد لله) انما كان هذا دعاء لأنه ثناء والمثنى متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأى صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة (قوله وأدعوك به الخ) جعل لا إله إلا الله دعاء لأن فيها ثناء على الله بحصر الألوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الاحسان وهو دعاء لكنه فى الحمد أشد ولا يلزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد أفضل الذكر فقولنا أفضل الذكر لا إله إلا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل أفضل الملائكة والحاصل أن الذكر أنواع دعاء وغيره والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون أفضل منه (قوله وعامرهن غيرى) مبتدأ وخبر والجملة حالية أى والحال أن المعمر لهن غيرى وهو الملائكة وهذه الحال لازمة و يصح نصب عامرهن عطفا على اسم ان وغير للاستثناء على حذف مضاف أى غير ذكرى وطاعتى (قوله برجل) أى معين فهذا الحديث وارد فى حق رجل معين لا فى مطلق رجل (قوله سجلا) أى كتابا (قوله مد البصر) بفتح الميم وتشديد الدال أى طويل جدا بمقدار المسافة التى يراها البصر (قوله ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول وقوله بطاقة بكسر الباء نائب فاعل والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة (قوله فيها شهادة أن لا إله إلا الله) أى التى قالها بعد

قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب كل عبادك يقولون هذا قال قل لا اله الا الله قال لا اله الا أنت انما أريد شيئا تخصنى به قال ياموسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيرى والأرضين السبع فى كفة ولا اله الا الله فى كفة لمالت بهن لا اله الا الله وقال ﷺ يؤتى برجل الى الميزان ويؤتى بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع فى كفة الميزان ثم تخرج بطاقة مقدار الانملة فيها شهادة أن لا اله الا الله محمد رسول الله فتوضع فى الكفة الأخرى

فترجح بخطاياه وذنوبه وروى الترمذي أن النبي ﷺ قال التسبيح نصف الايمان والحمد لله تملأ الميزان ولا اله الا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص اليه وقال ﷺ ماقال أحد لا اله الا الله مخلصا من قلبه الا فتحت له أبواب السماء حتى يفضي الى العرش ما اجتنبت الكبائر وقال لأبي طالب ياعم قل لا اله الا الله كلمة أحاج

لك بها عند الله وقال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقال صلى الله عليه وسلم أتاني آت من ربي فأخبرني أنه من مات يشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له دخل الجنة فقال له أبو ذر وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق وقال صلى الله عليه وسلم من دخل القبر بلا اله الا الله خلصه الله من النار وقال ﷺ أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا من قلبه وقال ﷺ من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة وعن عتبان بن مالك رضي الله عنه قال غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لن

الاسلام كذا في يس وقال شيخنا الملوي انظر هل هي شاملة لما يدخل بها الكافر في الاسلام فقد نقل عن بعضهم أن هذه توزن ونقل عن بعضهم أنها لاتوزن لأنه لامقابل لها الا الكفر (قوله فترجح بخطاياه) الباء بمعنى على (قوله التسبيح نصف الايمان) أي لأن الأيمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية والتسبيح مفيد لأحدهما (قوله حتى تخلص اليه) أي ترتفع اليه ان قلت ان لا اله الا الله عرض فكيف ترتفع قلت لامانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهر مرتفع الى محل رحمة المولى وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للرب جل جلاله لأنه تعالى ليس في محل (قوله الا فتحت له) أي لقوله ذلك (قوله حتى يفضي) بالفاء أي يصل ذلك القول (قوله ما اجتنبت الكبائر) أي يحصل ذلك مدة اجتناب ذلك القائل الكبائر ومفاده أن لا اله الا الله انما تكفر الصغائر ولا تكفر الكبائر وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتي للمصنف التصريح بأن لا اله الا الله تكفر الكبائر وحينئذ فيقال ان كان هذا الذي ذكره الشارح حديثا صحيحا كان رادا على ماذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر هذا وانظر ماذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لايكفرها الا التوبة أو عفو الله الا أن يقال قولهم هذا طريقة لبعضهم لا أنه متفق عليه تأمل (قوله أحاج) بضم الهمزة وتشديد الجيم أي أشهد لك بها كما هو في بعض الروايات (قوله عصموا) أي حفظوا (قوله الا بحقها) أي الا اذا فعلوا ما يستحق الأموال كاتلاف مقوم أو مثلي أو ما يستحق الدماء كالقتل والقطع لمكافئ عمدا فلا تكون أموالهم معصومة في الأول بل يؤخذ منهم قيمة ما أتلفوه أو مثله ولا تكون دماؤهم معصومة في الثاني بل يقتص من الجاني (قوله أتاني آت) أي ملك وانظر هل هو جبريل أو غيره (قوله أنه من مات يشهد الخ) أي أن من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين (قوله قال وان زنى وان سرق) أي فله الجنة فقد حذف جواب الشرط ثم انه يحتمل أن له الجنة بدون سابقة عذاب ويحتمل أن المراد فله الجنة اما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه (قوله من دخل القبر بلا اله الا الله) أي من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا اله الا الله خلصه الله من النار والظاهر أنه لايعذب أصلا وقيل المراد من مات مصرا عليها وان لم تكن آخر قوله وقيل المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل في قبره (قوله أسعد الناس) أي أولى الناس بشفاعتي (قوله وعن عتبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق (قوله غدا على رسول الله ﷺ) أي مر على بالغداة (قوله فقال لن يوافي) بالبناء للفاعل أي لن يجيء عبد يوم القيامة متلبسا بقوله لا اله الا الله فالتاء في قوله بقول للملابسة (قوله الا حرمه الله على النار) هذا ظاهر في أن لا اله الا الله تكفر الكبائر ولا مانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضى عنه خصماءه (قوله من لقن عند الموت لا اله الا الله) أي فنطق بها ففي العبارة حذف ولابد منه لأن دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لاعلى مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث وحاصله أنه اذا حضرت الوفاة انسانا فلقنه شخص لا اله الا الله فنطق بها ذلك المحتضر فانه يدخل الجنة وصفة التلقين أن يقول الجالس عنده وهو في النزع لا اله الا الله ولا يقول له قل لا اله الا الله فالتلقين يكون عند الاحتضار لا بعد الموت اذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية (قوله لقنوا موتاكم) أي مرضا كم الآيلين

يوافي عبد يوم القيامة بقول لا اله الا الله يبتغي بها وجه الله الا حرمه الله على النار وعنه ﷺ أنه قال مفتاح الجنة لا اله الا الله وروى أنس أن لا اله الا الله ثمن الجنة وعنه ﷺ من لقن عند الموت لا اله الا الله دخل الجنة وعنه ﷺ لقنوا موتاكم لا اله الا الله

فانها تهدم الذنوب هدما قالوا يارسول الله فان قالها في حياته قال هي أهدم وأهدم وفي مسند البزار عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قال لااله الا الله نفعته يوما من دهره أصابه قبل ذلك ما أصابه وفي الاحياء قال عليه الصلاة والسلام لو جاء قائل لااله الا الله صادقا بقراب

الأرض ذنوبا غفر له ذلك وفيه أيضا وقال صلى الله عليه وسلم ليس على أهل لااله الا الله وحشة في قبورهم ولا في نشورهم كأني أنظر اليهم عند الصيحة ينفضون رءوسهم من التراب ويقولون الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور وفيه قال أيضا لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه ياأباهريرة ان كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة الا شهادة أن لااله الا الله فانها لا توضع في ميزان لأنها لو وضعت في ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن كانت لااله الا الله أرجح من ذلك وفيه وقال من قال لااله الا الله مخلصا دخل الجنة وقال لتدخلن الجنة كلكم الا من تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن أهله قيل يارسول الله من الذي تأبى قال من لم يقل لااله الا الله فأكثروا من قول لااله الا الله قبل أن يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيد وهي كلمة الاخلاص وهي كلمة التقوى وهي (قوله

الكلمة الطيبة وهي دعوة الحق وهي العروة الوثقى وهي ثمن الجنة وفيه وقال تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقيل الاحسان في الدنيا قول لااله الا الله وفي الآخرة الجنة لمن قالها وكذا قوله عز وجل للذين أحسنوا الحسنى وزيادة وفيه وروي أن العبد اذا قال لااله الا الله أتت على صحيفته فلا تمر على خطيئة الا محتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس الى جنبها

للموت أو لقنوا من مات منكم بعد دفنه على ما تقدم من الخلاف بين المالكية والشافعية (قوله فانها تهدم) بالدال المهملة أي تنقض وبالذال المعجمة أي تقطع (قوله وفي مسند البزار) في بعض النسخ وفي مسند ابن سنجر بكسر السين وسكون النون وفتح الجيم بدل البزار وهذه النسخة هي الصحيحة لأن البزار لا مسند له كذا في يس عن المنجور (قوله يوما) في نسخة يوما ما وهو ظرف لقال وقوله نفعته جواب من والمعنى من قال في أي يوم أي في أي زمان من دهره لااله الا الله نفعته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا كذا قال بعضهم ولكن يبعد كون الظرف معمولا لقال لأنه لا داعي لتأخيره عن جملة نفعته وقال بعضهم ان الظرف معمول لنفعته والمعنى من قال لااله الا الله نفعته في يوم من دهره والمراد بيوم النفع وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة اما ابتداء أو بعد الخروج من النار والاظهر أن الفعلين تنازعا الظرف أي من قال في أي زمان من دهره لااله الا الله نفعته في يوم من دهره وهو وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة (قوله أصابه قبل ذلك) أي من الذنوب ما أصابه منها أي سواء كان ما أصابه قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا (قوله بقراب الأرض) بضم القاف وكسرها لغتان والضم أشهر ومعناه ما يقارب ملأها وقوله صادقا أي مذعنا بمعناها (قوله وحشة في قبورهم) الوحشة المنفية الوحشة المشابهة لوحشة الكفار وهي شدة الخوف والمشقة وهذا لا ينافي أن المؤمن العاصي يعذب في قبره كما مر (قوله كأني أنظر اليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم فهو من جملة كلام النبي ﷺ وكأن للتحقيق أي لأني أنظر اليهم تحقيقا وهذا دليل لكونهم لا وحشة عليهم أي اذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم والمراد بالصيحة النفخة الثانية (قوله فانها لا توضع في ميزان) فيه أنه قد تقدم في حديث البطاقة أنها توضع فيها وأجاب بعضهم بأن ما تقدم في رجل معين وما هنا في غيره أو أن ما هنا محمول على الواجبة كالتي يدخل بها في الايمان وما مر في المندوبة أو يجاب أيضا بأن ما تقدم من وضعها في الكفة كناية عن كثرة الثواب جدا أو أنها لا توضع في ميزان تكون فيه مرجوحة أو مساوية فلا ينافي ما مر من أنها توضع في كفة الميزان فترجح واذا جسمت الأعمال في الآخرة هل تبقى على تجسيمها أولا نقل عن بعضهم أنها تبقى في أفنية منازلهم ليسروا بها اذا رأوها اه ملوي (قوله صادقا) أي حالة كونه مصدقا بمعناها ومذعنا به (قوله قبل أن يحال بينكم وبينها) أي بالموت (قوله وهي دعوة الحق) أي دعوة المولى الحق لأن المولى دعا اليها عباده وطلبها منهم (قوله وهي العروة الوثقى) أي التي يستوثق بها في الخلاص من النار لأن الشخص اذا تمسك بها خلص من النار والعروة في الأصل الخشبة التي توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه الكلمة المشرفة بها بجامع الاستعانة على المقصود في كل (قوله وهي ثمن الجنة) أي فالشخص قد اشترى الجنة بها فالجنة كالمثمن ولااله الا الله كالثمن (قوله للذين أحسنوا) أي في الدنيا بقولهم لااله الا الله وقوله الحسنى أي وهي الجنة وقوله وزيادة أي ولهم الزيادة على الحسنى وهي رؤية المولى جل جلاله (قوله أتت على صحيفته) هذا يقتضي اتحادها وهو أحد أقوال وقيل ان السيآت تكتب في صحيفة على حدتها والحسنات تكتب في صحيفة على حدتها

وفى كتاب عبد الغفور عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدى العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن فيقول كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك وفيه عن أبى ذر قال قلت يارسول الله أوصنى فقال أوصيك بتقوى الله فاذا عملت سيئة فأتبعها بحسنة تمحها قلت يارسول الله أمن الحسنات لا اله الا الله قال هى من أفضل الحسنات وفيه عن كعب أوحى الله الى موسى فى التوراة لولا من يقول لا اله الا الله لسلطت جهنم على أهل الدنيا وفيه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله ثلاث مرات فى يومه كانت له كفارة لكل ذنب أصابه فى ذلك اليوم وفيه وذكر عن ابن أبى الفضل الجوهرى قال اذا دخل أهل الجنة الجنة سمعوا

أشجارها وأطيارها وأنهارها وجميع مافيها يقولون لا اله الا الله فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نغفل عنها فى الدنيا وفيه وحدث أيضا قال يهتز العرش لثلاث لقول المؤمن لا اله الا الله ولكلمة الكافر اذا قالها وللغريب اذا مات فى أرض غربة وعن بعض الصحابة رضى الله عنهم من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم غفرله أربعة آلاف ذنب من الكبائر قيل فان لم يكن له هذه الذنوب قال غفرله من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه وذكر عياض فى المدارك عن يونس ابن عبد الأعلى أنه

(قوله وفى كتاب عبد الغفور) اما مستأنف أو عطف على قوله وفى الاحياء وليس معطوفا على المنقول عن الاحياء لان عبد الغفور متأخر عن صاحب الاحياء قاله يس (قوله اهتز ذلك العمود) أى فرحا وطربا (قوله لسلطت جهنم) أى فلا اله الا الله سور لأهل الدنيا حافظة لهم من جهنم (قوله أصابه فى ذلك اليوم) أى ومثل اليوم الليلة فاذا قال لا اله الا الله ثلاث مرات فى ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أصابه فى تلك الليلة (قوله نغفل) بضم الفاء (قوله وحدث أيضا) يعنى ابن أبى الفضل الجوهرى (قوله يهتز العرش لثلاث الخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لا اله الا الله فلفرحه وسروره بذلك وأما اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه وأما اهتزازه لكلمة الكافر اذا قالها فلفرحه وسروره لان المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة وأضيفت للكافر لانه يدخل بها الاسلام كذا قيل وقيل المراد بكلمة الكافر كلمة كفره أى الكلمة المكفرة له كقوله العزير ابن الله أو المسيح اله أو ابن الله أو محمد ليس برسول وعلى هذا فاهتزاز العرش لكلمة الكافر للغضب (قوله ومدها بالتعظيم) أى ومدها مدا ملتبسا بقصد تعظيم المولى والمراد أنه أتى بالمد فى مواضع المد بأن مد الألف من لا ومد الله (قوله أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قدمر ما اجتنبت الكبائر وانظر هل يجاب بأن ذلك شرط فى فتح أبواب السماء حتى تفضى الى العرش وماهنا ليس فيه تعرض للفتح المذكور اهـ ملوى (قوله اسم الله الأكبر) أى الاعظم من غيره من الأسماء لانه دال على اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان (قوله ولهذا) أى ولاجل هذه الاحاديث الواردة فيها خصوصا نفيها الفقر (قوله ملازمة هذا الذكر) أى لا اله الا الله (قوله وأهل التسبب) أى المشتغلون بالتجارة (قوله والمشتغلون بالخدمة) أى كالعملة وقوله والصنائع أى كالخياطين والحياكين وقوله وأهل التسبب مبتدأ وقوله اثنى عشر أى يذكرونه اثنى عشر والجملة خبر (قوله كانت له فداء من النار) أى وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك فينبغى للشخص أن يذكر ذلك العدد و يجعله فداء لنفسه أو لوالديه أو لأصحابه فقوله وروى أن من قالها أى لنفسه أو لغيره (قوله عن الشيخ أبى زيد القرطبى) أى المالكى (قوله أنه قال) أى القرطبى فالواقعة الآتية للقرطبى لا للسنوسى كما قد يتوهم (قوله وعملت منها) أى من ذكرها لأهلى أى أنه جعل لكل واحد سبعين ألفا (قوله يكاشف) بالبناء للمفعول أى يزال له الحجاب و يطلعه الله على الأمور المغيبة كالعرش واللوح والجنة ولذا قال بعض أهل الله أطلعنى الله على مافى الجنة فأعرف مافيها قصرا قصرا وأطلعنى الله على مافى النار فأعرف مافيها

أصابه شىء فرأى فى منامه قائلا يقول له اسم الله الأكبر لا اله الا الله فقالها ومسح على ما وجده من الأذى فأصبح معافى وذكر ابن الفاكهانى أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفى الفقر وفضل هذه الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر فى كل حال حتى ان منهم من لا يفتر عنه ليلا ولا نهارا ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثنى عشر ألف مرة وروى أن من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى اليمنى الشافعى فى كتابه الارشاد والتطريز فى فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز عن الشيخ أبى زيد القرطبى أنه قال سمعت فى بعض الآثار أن من قال لا اله الا الله سبعين ألف مرة كانت فداءه من النار فعملت على ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادخرتها لنفسى وعملت منها لأهلى وكان ذلك يبيت معنا شاب كان يقال انه يكاشف فى بعض الأوقات الجنة والنار

وكان فى نفسى منه شىء فاتفق أن استدعانا بعض الاخوان الى منزله فبينما نحن نتناول الطعام والشاب معنا اذصاح صيحة منكرة واجتمع فى نفسه وهو يقول ياعم هذه أمى فى النار وهو يصيح بصياح عظيم لايشك من سمعه أنه عن أمر فلما رأيت ما به قلت فى نفسى اليوم أجرب صدقه فألهمنى الله تعالى السبعين ألفا ولم يطلع على ذلك أحد الا الله تعالى فقلت فى نفسى الاثر حق والذين رووه لنا صادقون اللهم ان السبعين ألفا فداء هذه المرأة أم هذا الشاب من النار فما استتممت الخاطر فى نفسى الا أن قال ياعم هاهى أخرجت الحمد لله فحصلت لى فائدتان ايمانى بصدق الاثر وسلامتى من الشاب وعلمى بصدقه انتهى والى التحريض على الكثير من ذكر هذه الكلمة المشرفة ليفوز الذاكر بعظيم فضلها أشرت بقولى فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها ولما كان تحقيق هذا الخير العظيم لذاكر هذه الكلمة موقوفا على فهم معناها أولا ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الاجمال ثانيا قيدت فى أصل العقيدة ذكرها بقولى مستحضر المعناها بعد أن شرحت لك معناها فى أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسب ما ألهم اليه المولى الكريم جل جلاله فاسرح يا من من الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة ان شاء الله تعالى فى رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه فقر بذلك عينا واشكر الله تعالى على جميع أفضاله عليك بما يتحسر عليه فى الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت نسأله سبحانه أن يجعلنا واياك فى الدنيا والآخرة من خيار أهل لا اله الا الله محمد رسول الله ﷺ (الفصل الثالث من الفصول الأربعة فى بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الاكمل) علم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الأكمل الذى ترد به على القلب المواهب الالهية

حانو تاحانو تاآى دكانا (قوله وكان فى نفسى الخ) أى كنت لا أصدقه فى دعواه المكاشفة وهذا من كلام القرطبى (قوله منكرة) أى مزعجة (قوله واجتمع فى نفسه) أى انضم فى نفسه وانكمش (قوله هذه أمى فى النار) أى هذه روح أمى فى النار لان الجسم لايدخل النار الا يوم القيامة فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقى الجسم فى القبر وهى تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير ذلك (قوله السبعين ألفا) أى التى ادخرها النفسه لانه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته ويجعلها لغيره (قوله ايمانى بصدق الاثر) هذا يقتضى أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل فينافى قوله سابقا الاثر حق والذين رووه لنا صادقون فان هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل والجواب أن المراد بالايمان الاطمئنان فكأنه قال حصلت لى فائدتان الاطمئنان بصدق الاثر فهو كان مصدقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حد ولكن ليطمئن قلبى (قوله وسلامتى من الشاب) أى من الاعتراض عليه (قوله وعلمى بصدقه) هو مع ماقبله فائدة ثانية والفائدة الاولى الايمان بصدق الحديث واعلم أن الافتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخذ الذاكر أجرة على ذكره (قوله على فهم معناها أولا) أى قبل الذكر فاذا ذكر ولم يعرف معناها فلا ثواب له أصلا والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم مايدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها (قوله ثم استحضاره) أى معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لأن الاثابة متوقفة عليه كالذى قبله (قوله ولو بطريق الاجمال) بأن لاحظ عند الذكر لا معبود بحق الا الله أو لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله الذى هو المعنى الالتزامى ولم يلاحظ اندراج العقائد فى ذلك (قوله من سمح) بفتح الميم أى من جاد به وأشار به الى أن شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجاد به على خلق الله (قوله بحفظ هذه العقيدة) يعنى المتن (قوله فى رياض الجنة) أى فى بساتين الجنة فى أى مكان شئت وعلى أى حالة شئت ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض أو أن فيه حذفا أى سبب رياض وهو العقائد وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالسروح فى العقائد ذكر اللفظ المحتوى عليها وحينئذ فالمعنى اذكر لا اله الا الله التى هى سبب لبساتين الجنة أو شبيهة بها فى أى وقت وفى أى مكان شئت (قوله على كل حال) متعلق بقوله يحصل له الثواب وقوله بقصد متعلق بذاكر والمعنى أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال أى سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها واحترز بقوله بقصد القربة عما اذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فانه لا ثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يذكر بقصد القربة وهذا اما أن يذكر على الوجه الأكمل أو على الوجه الذى ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب (قوله لكن الاكمل الخ) لكن حرف استدراك والاكمل مبتدأ وقوله أن يعظم الذاكر خبره (قوله

والفتوحات الربانية وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية التى يقصر عنها الوصف أن يعظم الذاكر ماعظم الله تعالى وأن يحسن أدبه مع ماشرف مولانا جل وعز وقد علمت أن هذه الكلمة من أفضل الاذكار وأشرفها عند الله تعالى فينبغى للمؤمن أن يعتنى بشأنها فيه فيتوضأ لها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد موضعا طاهرا كما يقصده للصلاة فيه وليتحر الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع ويقصد الازمنة المشرفة كما بعد الفجر الى طلوع الشمس وبعد العصر الى غروبها أو ما يتمكن منه من بعض ذلك وبين العشاءين والسحر ثم يستقبل القبلة ويفتتح ورده أولا بالاستغفار ولو مائة مرة ليغسل باطنه من أدران المعاصى ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده ثم ليتبع اثر ذلك صلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه ويتهيأ لحمل مايرد عليه بعد ذلك من سر التهليل وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه والذى يعينه على احضار قلبه وقصد القربة فى هذه الاذكار أن يذكر على قلبه أمر مولانا جل وعز بكل واحد منها ليستشعر قلبه هيبة الأمر بمعرفة من صدر منه وكيفية ذكر ذلك على القلب أن يتعوذ أولا بالله عز وجل من الشيطان الرجيم قاصدا التلاوة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ثم ليتل اثر التعوذ قوله تعالى وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جل جلاله وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير والحقير الاستغفار والتجأ الى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار فذاب عند ذلك من شدة الحياء من المولى الكريم واحتقر نفسه اذلم يرها أهلا لخطاب من أوجد الكائنات كلها وافتقار جميعها اليه وهو الغنى بالاطلاق ذو الفضل العظيم فعند ذلك يبادر بلسانه وهو

(قوله المواهب الالهية) فاعل ترد أى لكن الاكمل الذى ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه (قوله والفتوحات الربانية) أى وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضا مرادف لماقبله (قوله وأمطار الرحمة الغيبية) أى وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لماقبله فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والامطار الغيبية كلها بمعنى واحد وهو الانوار والمعارف التى تحصل فى قلب الذاكر (قوله أن يعظم الذاكر ماعظم الله) أى وهو لااله الا الله وتعظيمها احسان الادب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس فى مكان ظاهر كما بينه الشارح (قوله وأن يحسن أدبه مع ماشرف مولانا) مرادف لماقبله لان المراد بماشرفه الله هو لااله الا الله (قوله فيتوضأ لها) أى لاجل الذكر بها (قوله من بعض ذلك) أى من بعض مابين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وبعض مابعد العصر للغروب (قوله والسحر) أى آخر الليل (قوله ثم يستقبل القبلة) أى لان استقبالها سبب لتيسير العبادة (قوله ولو مائة مرة) أى فأقل من المائة لايحصل به المطلوب وهذا مع اتساع الوقت فان كان ضيقا أتى بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرات (قوله من ادران المعاصى) أى من المعاصى الشبيهة بالادران أى الاوساخ أو أن اضافة أدران للمعاصى من الاضافة البيانية (قوله من أنوار بقية أوراده) أى من الانوار الحاصلة من بقية أوراده أى عقب ذلك وهى الصلاة على النبى ﷺ ولااله الا الله كما يأتى له (قوله اثر ذلك) أى عقب ذلك الاستغفار (قوله ولو خمسمائة مرة) أى فأقل الورد من الصلاة على النبى ﷺ خمسمائة مرة وقيل أقله ثلثمائة مرة (قوله وليقصد بذلك) أى الذكر كله من الاستغفار والصلاة على النبى ﷺ والتهليل (قوله امتثال أمر الله) اى ولايقصد أنه يكون وليا لانه لاينبغى ذلك بل قال بعضهم من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الأوثان أحسن منه من هذه الحيثية لأن عبدة الأوثان يقصدون بعبادتهم التقرب الى الله وطلب رضاه وهذا الشخص انما يقصد بعبادته منفعة نفسه لالامتثال أمر مولاه ورضاه (قوله أن يذكر على قلبه) أى أن يجرى على قلبه (قوله بكل واحد منها) أى من الاذكار الثلاثة الاستغفار والصلاة على النبى والتهليل (قوله هيبة الامر) أى الهيبة المقارنة للأمر فالأمر بسكون الميم مصدر ويصح قراءته بالمد اسم فاعل أى هيبة الآمر وهو المولى جل وعز (قوله بمعرفة الخ) أى بسبب معرفة من صدر منه الأمر بالاذكار المتقدمة (قوله وكيفية ذكر ذلك الخ) أى وكيفية تذكره فى قلبه أمر مولانا بهذه الاذكار (قوله فاذا قرأت القرآن) أى كلا أو بعضا وهو هنا يتلو وما تقدموا لأنفسكم من خير الى آخر السورة فهو تال للقرآن (قوله استشعر القلب على ذلك) أى من ذلك أو عند ذلك (قوله وطلبه بفضله) أى واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لاأن ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلا منه لاجل ترتب الجزاء وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه فالجزاء بفضل الله لا أنه واجب عليه (قوله فذاب) عطف على استشعر (قوله واحتقر) عطف على ذاب (قوله وافتقار جميعها) مفعول معه أى مع افتقار جميعها اليه (قوله فعند ذلك)

يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوله فى طهارة باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالا لأمرك مستعينا بك اللهم انى أستغفرك يامولاى وأتوب اليك من جميع الصغائر والكبائر وهواتف الخواطر أونحو ذلك من عبارات الاستغفار وليختر منها مايراه أقوى التأثير فى باطنه ثم يتمادى حتى يتم ورده من الاستغفار فاذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثا أوسبعا أونحو ذلك مستحضرا قدر النعمة التى وفقه المولى الكريم لبدئها وتمامها حتى غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه يقول فى هيئة ذلك الحمد لله الذى أنعم علينا بنعمة الايمان والاسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام (٢٣٢) الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم ليشرع أثر ذلك فى التعوذ على ماسبق وليتل اثره على قلبه قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فعند ذلك يستحضر القلب عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى وأنه حاز عنده منزلة لايمكن أن تلحق اذ مولانا جل وعز على ماهو عليه من الجلال والكمال يخبر أنه يصلى بنفسه على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام على ماهم عليه من الكثرة والشرف يتوسلون الى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد ﷺ فيفرح عند ذلك العبد الضعيف الفقير اذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم المولى وما احتوى عليه من الأمر العظيم فى روضة التقرب الى حبيبه وأفضل خلقه عنده عليه من مولانا جل وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحا لعظيم فضل مولاه جل وعلا عليه اذ فتح له الباب الى التوصل منه الى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد ﷺ فقال مجيبا لهذا الأمر الجليل لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهاهو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك متوسل اليك بأفضل أحبابك ﷺ يقول بتوفيقك ممتثلا لأمرك ومستعينا بك فى جميع أموره اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك ودليلك صلاة أرقى بها مراقى الاخلاص وأنال بها غاية الاختصاص وسلم تسليما

أى فعند استشعاره لخطاب المولى واحتقاره لنفسه (قوله يرعد) بفتح العين (قوله من شدة الهيبة والخجل) أى من شدة هيبته من الله وخجله أى حيائه منه (قوله قائلا) أى بعد قراءته الآية المتقدمة التى استشعر منها خطاب المولى (قوله وهواتف الخواطر) الاضافة بيانية أى ومن الهواتف التى تهتف فى النفس وتخطر فيها (قوله وليختر منها) أى من عبارات الاستغفار (قوله ثم يتمادى) أى على الاستغفار (قوله حتى يتم ورده من الاستغفار) أى سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر (قوله أدرانه) أى أوساخه الحاصلة من تعاطى المحرمات والشبهات المانعة له من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الاوساخ (قوله دخان الذنب ورانه) عطف الران على الدخان مرادف والمراد بهما الأدران أى الأوساخ التى تحدث من ارتكاب المعاصى (قوله يقول فى هيئة ذلك) مرتبط بقوله حمد الله ثلاثا أو سبعة أى يقول فى كيفية ذلك الحمد الحمد لله الخ (قوله ثم ليشرع أثر ذلك) أى اثر الحمد وقوله فى التعوذ أى بأن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وليتل اثره على قلبه) أى ويجرى على قلبه ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية بعد أن يتعوذ بلسانه (قوله فعند ذلك) أى فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبى ﷺ عند الله لكونه تعالى وملائكته يصلون عليه (قوله لايمكن أن تلحق) بالبناء للمفعول أى لايمكن أن تدرك لأحد (قوله يصلى بنفسه على سيدنا محمد) أى وصلاة الله تشريفه وتكريمه وأما صلاة الانس والجن والملائكة فدعاؤهم أى طلبهم من الله أن يشرفه ويكرمه (قوله على ماهم عليه من الكثرة والشرف) انما ذكر الكثرة دفعا لما يتوهم أنهم اذا كانوا كثيرين لايحتاجون للنبى ﷺ لان شأن الجماعة الكثيرة الاستغناء (قوله فيفرح عند ذلك) أى فعند استحضار قلبه لعظيم شرف مولانا محمد ﷺ يفرح ذلك الشخص اذ تفضل الخ (قوله بهذا الخطاب) وهو قوله ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (قوله فحينئذ) أى فحين اذ حصل له الفرح بادخاله المولى بهذا الخطاب فى روضات التقرب الى حبيبه (قوله وهو يبتهج) أى ينسر فرحا (قوله فقال) أى فيقول فهو عطف على يبادر أى أنه يقول بلسانه ذلك بعد أن يجرى ان الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على قلبه ويستحضر منها عظيم مرتبة النبى عند الله (قوله لبيك) أى أجبتك اجابة بعد اجابة (قوله وسعديك) أى أسعدتنا اسعادا بعد اسعاد أى ان اسعادك ياالله لنا ليس واحدا بل هو متعدد (قوله فى يديك) أى بقدرتك (قوله لمنيع جنابك) أى لجنابك المنيع والجناب فى الاصل فناء الدار أى ساحتها ويطلق أيضا على الجانب فشبه

عددما أحاط به علمك وأحصاه كتابك أو غير ذلك من كيفيات التصليات التي تليق بجلاله ثم يتمادى على ذلك مستحضرا لصورته ﷺ التي ليس ثم في المخلوقات مثلها في الجمال مستشعرا عظيم حرمته عند العلي ذي الجلال ذاكرا عظيم شفقته ورأفته بالمؤمنين وشدة اهتباله بهم في حياته وبعد مماته والسعي في مراشدهم وانقاذهم من كل هول دنيا وأخرى ﷺ وعلى سائر أنبيائه ورسله أجمعين ليتربى بذلك عظيم محبته في قلبه ويتشعشع أنوار حسن الاتباع في ظاهره ولبه فاذا فرغ من ورده بالصلاة عليه ﷺ حمد الله تعالى أيضا على التوفيق لبدء ذلك وتمامه ليقيد بالشكر هذه

النعمة العظمى خشية السلب عليها وأقل ذلك ثلاث أو سبع ثم ليشرع اثر ذلك في التعوذ قاصدا التلاوة ثم ليتل أثره قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك وها هو العبد الفقير الحقير يوحدك بالتهليل منخلعا من كل شرك ومن كل تغيير وتبديل بقوله مخلصا من قلبه ذاكرا لربه لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر دور سبحته من التهليل وليعد التعوذ والتلاوة في أول كل دور منها وان اجتزأ بالمرة الأولى فلا بأس وليحافظ الذاكر على احضار قلبه لمعنى التهليل ليفوز بثمراته ويستضيء قلبه بعظيم أنواره وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات ويتحلى بالرتبة العليا والشرف الأبهى باستناده علما وحالا ظاهرا وباطنا الى مولاه المنفرد بالملك والتدبير الذي لا نافع ولا ضار سواه على العموم تبارك وتعالى نعم المولى ونعم النصير ولهذا كانت هذه الكلمة المشرفة جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلى الذاكر أولا من قلبه ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات التي استعبدته من جاه ومال ونساء أو بنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك بقوله لا اله الا الله أي ليس ثم سوى مولانا جل وعز من جميع الكائنات على العموم من هو غني في نفسه أو يفتقر اليه في أثر ما حتى يستحق ان يعبد أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه في أثر ما بل جميعه عاجز أتم العجز عن ايصال أمر ما الى نفسه أو الى غيره فوجب طرد جميعها من القلب

المولى علاك عظيم له دار وتلك الدار لها فناء كل من وصل لذلك الفناء صار محميا ومحفوظا تشبيها مضمرا في النفس واثبات الجناب تخييل والمنيع مبالغة في المنع أي انه شديد المنع من كل سوء ويحتمل أن يراد بالجناب المقام والشأن أي شأنك منيع أي شديد المنع وشديد دفع ضرر من انتمى اليك (قوله عدد ما أحاط به علمك الخ) اعلم ان المصلي اذا قال اللهم صل على محمد عدد الحصى أو عدد الرمل أو عدد ما أحاط به علمك يحصل له ثواب كثير لكن لا بعدد الرمل والحصى ولا بقدر ثواب من صلى عدد الرمل بالفعل ثم ان التحقيق أن النبي ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه لكن لا ينبغي للمصلي أن يقصد ذلك وانما يقصد نفع نفسه كما يزداد نفعه بتكرر العمل بالأحكام الشرعية الواردة عنه وكذلك الشيخ اذا علم انسانا حكما فصار يعمل به ويعلمه للناس فانه يزداد نفعه بتكرر العمل به (قوله ثم يتمادى على ذلك) أي على ما ذكر من الصلاة (قوله اهتباله) بتقديم الهاء من الاهتبال بالشيء وهو الاعتناء به وفي بعض النسخ وابتهاله من الابتهال الذي هو التضرع (قوله ليتربى) أي ليتزايد وهو علة لقوله مستحضرا لصورته (قوله ولبه) بضم اللام وتشديد الباء أي قلبه (قوله فاذا فرغ من ورده بالصلاة) أي المصور بالصلاة (قوله لبدء ذلك) أي الورد (قوله هذه النعمة العظمى) أي وهو استعمال ذلك الورد والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغي له أن يقيدها ويحبسها بالحمد عليها مخافة من الزوال (قوله فاعلم أنه لا اله الا الله) هذا مقول القول (قوله سبحته) بضم السين وفتحها (قوله ويستضيء الخ) بيان لثمراته (قوله (١) ولولوج) أي دخول (قوله وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات) يعني أن الشخص اذا التفت الى عبد من العبيد صار رقا لذلك العبد الملتفت اليه فاذا استحضر في قلبه معنى التهليل وأنه تعالى هو الغني عن كل ما سواه وان كل ما سواه مفتقر اليه فلا يلتفت لأحد غيره تعالى فلا يصير رقا لأحد من المخلوقات (قوله باستناده الى مولاه علما وحالا) أي بسبب استناده الى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الذكر (قوله ظاهرا وباطنا) أي في الظاهر والباطن وهو لف ونشر مشوش. فقوله ظاهرا تفسير لقوله حالا وقوله باطنا تفسير لقوله علما فكأنه قال بسبب استناده لمولاه في الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفي الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل (قوله نعم المولى) أي هو فالمخصوص بالمدح محذوف (قوله ولهذا) أي ولأجل ما تقدم من أن الذاكر يتحلى بالمرتبة العليا باستناده الى الله ويتخلص من الرق لشيء من الكائنات أي لكون الذاكر ينبغي له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا المنوال جامعة بين التخلية والتحلية (قوله ويطرد الخ) أي بأن يطرد الخ فهو تفسير لما قبله (قوله استعبدته) أي صيرته عبدا (قوله بقوله لا اله الا الله) متعلق بيتخلى وفي نسخة بقوله لا اله بدون الا الله

(١) قوله ولولوج هذه الكلمة ليست في النسخ التي بأيدينا اهـ مصححه

اذ وجودها كعدمها بلاشك ولاريب وماوجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة كالطعام والشراب والمياه والثياب والنساء والبنين والأموال والنيران والسلاح والاسود والحيات والظلمة والجنة والنار من المصالح واللذات ومن المفاسد والآلام فليس منها أصلا ولا يعول عليها في شيء من ذلك ولا غيره فالالتفات الى شيء منها عمى وظلمة عظيمة وحالة سيئة غير مستقيمة وسفه قوي وخصلة ذميمة وقذر شديد التي تجب المبالغة في غسله من البال ليتهيأ القلب للتجلي بالنور الزكي اللامع من معرفة العلي ذي الجلال فلما غسل الذاكر قلبه بذلك النفي القوي العام وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم أربعا وختم بالسلام حلاه حينئذ بزينة الدخول في حضرة الملك العلام فقال قول المضطر الأواه اليائس يأسا قطعيا دائما من كل ماسوى مولاه أثر نفي لا اله الا الله ولما ابتهج قلبه بنور

الحقيقة وكان الانتفاع بها موقوفا على القيام برسوم الشريعة وذلك لا يكون الا بالادمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يشفعها باثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ليحفظ نور توحيده بادخاله في منيع حرز الشريعة فلهذا يقول الذاكر اثر لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا ينبغي في كل ذكر من أذكار الله تعالى ان لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اما بأن يصلي عليه أثره أو يقر برسالته مع الصلاة عليه ﷺ أو نحو ذلك مما يوجب تعظيمه والتمسك بأذياله

او

اذ هو ﷺ باب الله الأعظم الذي لا ينال كل خير دنيا وأخرى الا بالتعلق به فمن غفل عن ذكره والتمسك بشريعته ﷺ لم ينل مقصده وكان مرميا به في سجن القطيعة محروما من خير الدنيا والآخرة وسيدنا ومولانا محمد ﷺ هو دليل الخلق الى الله تعالى فكيف يصل الى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه ممن يتعاطى التصوف وليس هو من أهله مقالة قريبة من الكفر أو هي الكفر بعينه ان الاكثار من ذكر النبي ﷺ حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقال اذا أفردت التهليل عن اثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع في تأثير معنى التوحيد واحتج لضلاله

وهي المناسبة لأن المعنى المتقدم انما أخذ من النفي (قوله والنيران) أي الدنيوية فلا تكرار به مع قوله والجنة والنار (قوله من المصالح الخ) بيان لما وجد مع بعض تلك الأمور وقوله المصالح واللذات راجع للطعام وما بعده الى النيران وقوله والمفاسد الخ راجع للنيران وما بعدها (قوله واللذات) هي أخص من المصالح كما أن الآلام أخص من المفاسد (قوله تجب المبالغة في غسله من البال) أي من القلب (قوله ليتهيأ القلب للتحلي) هو بالحاء المهملة وفي نسخة بالجيم أي للظهور (قوله بذلك النفي القوي العام) أي وهو لا اله (قوله وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم) وهذا كناية عن اعراضه عن كل شيء حتى عن جسده وروحه الاعراض التام وصار المنظور له هو الله فالمراد بالكونين جسده وروحه وقيل ان المراد بهما الدنيا والآخرة والأول أحسن ويدل له قول بعض الأولياء ما في الجبة الا الله حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلتفت الا لله فقط (قوله حلاه) أي حلى ذلك الذاكر مولاه (قوله بزينة الدخول) الاضافة بيانية (قوله العلام) أي كثير العلم أي الكثير متعلقات علمه والا فعلمه واحد (قوله الأواه) أي كثير التأوه أي التوجع من خوفه من مولاه (قوله أثر نفي لا اله) معمول لقوله فقال وقوله الا الله مقول القول (قوله بنور الحقيقة) هي الالتفات لما في نفس الأمر وقطع النظر عن كل شيء حتى عن جسمه وروحه أي ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور (قوله برسوم الشريعة) جمع رسم بمعنى العلامة والاضافة بيانية أي وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على القيام برسوم وعلامات هي الشريعة لأن القيام بالشريعة علامة على رضا المولى وعلى دخول الجنة أو أنه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الرسوم تخييل (قوله وذلك) أي القيام برسوم الشريعة (قوله أن يشفعها) أي يصيرها شفعا أي زوجا (قوله نور توحيده) من اضافة المشبه به للمشبه (قوله في منيع حرز الشريعة) أي الشريعة الشبيهة بالحرز المنيع والاضافة بيانية أي منيع حرز هو الشريعة (قوله فلهذا) أي فلأجل احتياج الذاكر لشفع كلمة التوحيد باثبات الرسالة لسيدنا محمد (قوله محمد رسول الله) مقول القول (قوله بأن يصلي عليه اثره) أي اثر الذكر بأن يقول لا اله الا الله اللهم صل على سيدنا محمد (قوله أو يقر برسالته) أي بأن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله اذ هو باب الله الأعظم) فيه اشارة الى أن لله أبوابا كالأنبياء والأولياء والنبي ﷺ أعظم الأبواب (قوله وكان مرميا) أي مطروحا (قوله في سجن القطيعة) أي في القطيعة الشبيهة بالسجن أو اضافة سجن للقطيعة بيانية (قوله أو هي الكفر بعينه) أو للشك

وتسويل شيطانه بأن قال للتهليل معنى ولاثبات الرسالة معنى واذا اختلفت المعانى على الباطن ضعف التأثير وبعدت الثمرة قال وانما يحتاج الى وصل الذكرين عند الدخول فى الاسلام قال بعض الأئمة الراسخين رضى الله تعالى عنهم وهذه المقالة والعياذ بالله تعالى من الفتن التى لامورد لها غير النار ولاعقبى لها سوى دار البوار وما ذاك الا مكر واستدراج الى رفض الشريعة والانحلال من ربقتها وتعطيل رسومها ولو علم هذا الضال ما تحت قوله محمد رسول الله ﷺ من الأسرار التوحيدية والحكم التهليلية لانقشع عنه ذلك العمى فأصاب المرمى اه اللهم أعذنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم صلاة وسلاما نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى الى الفردوس الأعلى والتمتع هناك فى جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن

* الفصل الرابع من الفصول الأربعة فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل مع المواظبة *

اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذى ذكرناه أولا يحصل فوائد كثيرة * منها ما يرجع الى محاسن الأخلاق الدينية ومنها ما يرجع الى الكرامات التى هى خوارق العادات أما الأول * فمنها اتصافه بالزهد ونعنى به خلو الباطن من الميل الى فان وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد مغمورة بمتاع حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أو غيره مع كل نفس وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لا بد من زواله ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب ولا يقدح فى توكله تلبس ظاهره بالأسباب اذا كان قلبه فارغا منها بحيث يستوى عنده وجودها وعدمها * ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره والتزام نهيه وأمره والامساك عن الشكوى به الى العجزة والفقراء غيره * ومنها الغنى وهو غنى

أو للاضراب وعليه فقوله من طبع الله على قلبه أى جعل على قلبه اسودادا (قوله وتسويل) أى وسوسة شيطانية (قوله قال بعض الائمة) أى فى الرد عليه وكلام هذا البعض يدل على أن هذه الكلمة مكفرة (قوله وقد سلك بعض الضالين) قال المقرى ان نسخة المؤلف وقد سبك بالباء الموحدة وهى أصوب اه ملوى (قوله لامورد لها) أى لصاحبها (قوله من ربقتها) الربقة فى الأصل العروة التى يستوثق بها صغار الضأن واضافتها للضمير العائد على الشريعة للبيان والمراد بالانحلال الخلوص وكأنه قال والخلوص من ربقة هى الشريعة أو من اضافة المشبه به للمشبه أى والخلوص من الشريعة الشبيهة بالربقة (قوله لانقشع) أى لزال (قوله المرمى) أى محل الرمى والشخص اذا أصاب محل الرمى فقد فاز بمقصوده فكذلك هذا الضال لو علم ما تحت قولنا محمد رسول الله من الأسرار والحكم لنطق بالصواب (قوله الاعلى) صفة كاشفة للفردوس لأنه أعلى الجنان (قوله على الوجه الأكمل) أى من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر (قوله الى محاسن الأخلاق) أى الأخلاق الدينية الحسان (قوله أما الأول) أى وهو ما يرجع للأخلاق الدينية أى التى لها تعلق بالدين (قوله من الميل الى فان) أراد به الأمور التى يفتخر بها فى الدنيا من مآكل ومشارب وملابس فاذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولا يحرص على بقائه بل ينفقه واذا ضاع فلا يسخط عليه (قوله وفراغ القلب من الثقة) أى من التوثق بزائل وهذا تفسير لما قبله (قوله وان كانت اليد الخ) فيه اشارة الى أن الزهد لا ينافى كثرة المال لأن المدار على خلوص الباطن من الميل اليه سواء كان موجودا عنده أم لا (قوله فعلى سبيل الخ) أى فيلاحظ أنها عنده على سبيل العارية (قوله المحضة) أى الخالصة عن شائبة الملك (قوله تصرف الوكالة الخاصة) أى ليست على الدوام بل فى زمان معين فقوله ينتظر الخ تفسير لما قبله ويحتمل أن المراد بالخاصة أن ينفق منه على قدر ما أمر الشرع ولا ينفق منه فى كل ما بدا له (قوله مع كل نفس) بفتح الفاء متعلق بينتظر أى ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه بالموت (قوله وذلك) أى انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفى عن النفس التعلق بما لا بد من زواله أى كالأموال والمآكل والملابس (قوله ومنها التوكل) أى اتصافه به (قوله وهو ثقة القلب) أى توثق القلب واعتماده على الوكيل الحق وهو المولى سبحانه وتعالى (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب عند تعذر الأسباب فاذا تعذرت عليه أسباب الرزق أو أسباب النجاة مثلا كان قلبه ساكنا لا يحصل له قلق ولا اضطراب ولا سخط لاعتماده على المولى النافع الضار (قوله تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجرا أو نجارا أو حدادا وقوله ولا يقدح الخ أى لأن المدار على الالتفات الى الله وقطع النظر عن غيره بالمرة (قوله اذا كان قلبه فارغا منها) أى خاليا عن الالتفات اليها (قوله الحياء) هو بالمد وقوله بتعظيم الله أى المصور بتعظيم الله وقوله بدوام ذكره الباء للسببية وهو يتعلق بتعظيم (قوله عن الشكوى به) أى عن الشكوى منه تعالى (قوله الى العجزة)

القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب
* ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا واكثارا لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا
وذما * ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع * ومنها الفتوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم
لعلمه بأن احسانه اليهم واساءتهم اليه كل ذلك مخلوق له تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم
اساءة حتى يذمهم عليها اللهم الا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد
فقط وهذه الفتوة هي فوق المسالمة (٢٣٦) * ومنها الشكر وهو افراد القلب بالثناء على الله تعالى ورؤية النعم منه في
طي النقم والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجتهد في أسبابها فيعرفها بالذوق * وأما النوع الثاني من الفوائد وهو ما يرجع الى الكرامات * فمنها وضع البركة في الطعام ونحوه حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيرا * ومنها تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حرارا فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرا شرعيا فكان اذا قضى وظيفة ذكره يرفع رأسه فيجد في حجره درهما يشتري به قوت ذلك اليوم ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودي
انه احتاج كسوة لأولاده وزوجته وكان كثير الأولاد فاشترى شقة
وذهب بها الى الخياط وأعطاه طرفها الواحد وأمسك تحته الطرف الآخر فجعل الخياط يجذبها ويفصل منها شيئا بعد شيء حتى صنع أثوابا عدة
تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة فطال ذلك على الخياط فقال له ياسيدي هذه الشقة ما تتم أبدا فقال له الشيخ خوف الفتنة
قد تمت ورمى له بباقيها من تحته وكان بعض المشايخ لا ينتصب للذكر ولا للصلاة على سجادته في خلوته الا ويخلق الله على سجادته وتحتها
دراهم جددا وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده اذا رأوه يأخذ في التوجه للصلاة والذكر يحدقون به يترقبون انفصاله فاذا انفصل
التقطوا تلك الدراهم فمنهم المقل ومنهم المكثر وداوموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك * ومنها أن ينكشف له عن
حقيقة ما يريد استعماله من الطعام فيعرف حلاله من حرامه ومن متشابهه بامارات يجدها

بفتحات جمع عاجز أي الى المخلوقات وقوله والفقراء عطفه على ما قبله عطف تفسير وقوله غيره أي المغايرين
لذلك الشاكي (قوله بسلامته) أي المصور بسلامته (قوله من فتن الأسباب) أي من الاسباب المفتنة
أو ان الاضافة بيانية (قوله فلا يعترض) أي من سلم قلبه من فتن الاسباب (قوله على الاحكام)
أي على أحكام الله (قوله بلو) أي بالنسبة للماضي وقوله ولا بلعل أي بالنسبة للمستقبل أي بأن يقول
لو فعلت كذا لحصل لي كذا ويقول لعلي أذهب للسلطان فيعطيني شيئا (قوله بمن صدرت منه)
أي بمن صدرت الاحكام منه (قوله نفض يد القلب من الدنيا) أي ترك القلب تعلقه بالدنيا على وجه
الحرص على تحصيلها والاكثار منها ولا يخفى ما في قوله نفض يد القلب من الاستعارة بالكناية والتخييل
(قوله عند شيء منها) أي وانما هي عند المولى (قوله وسكوت اللسان) عطف على قوله نفض يد
القلب (قوله بما لا يذمه الشرع) احترازا عما اذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده وكان يسخط بعد ذلك
فان هذا مذموم شرعا (قوله الفتوة) بضم الفاء والتاء (قوله التجافي) أي التباعد (قوله ولو أحسن)
أي ولو كان أحسن اليهم أي أنه لو فرض أنه كان أحسن اليهم ثم صار فقيرا فلا يطلب الاحسان منهم
(قوله هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم) كما لو ارتكبوا موجب حد أو تعزير (قوله فوق المسالمة) أي
فوق المرتبة المسماة بالمسالمة وتسمى أيضا بالتفويض وهو استسلام الامور كلها لله وتفويضها اليه وانما
كانت الفتوة فوق هذه المرتبة لان هذه المرتبة تجامع بقايا النفس فلربما قامت عليه بخلاف الفتوة فان
النفس انمحقت معها ففي الفتوة لا يلاحظ أن له احسانا على غيره ولا للخلق أذية عليه لانمحاق نفسه بالمرة
وفي المسالمة لا يسأل الخلق احسانه مع ملاحظة أن له عليهم الاحسان ولا يؤاخذهم بأذيتهم له مع ملاحظة
أنه وقعت منهم الاساءة له ولا شك أن الأولى أعلى من الثانية واعلم أن التفويض الذي هو المسالمة فوق
التوكل لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه والمفوض ليس له مراد (قوله
ورؤية النعم منه في طي النقم) فاذا ابتلاه الله بنقمة يرى أن فيها نعمة فاذا سلب ماله مثلا يرى ان هذه
النقمة في ضمنها نعمة لأن مصيبة المال أخف من المصيبة في النفس أو في الدين (قوله حرارا) بالحاء
المهملة وتشديد الراء بعدها بوزن قزاز أي يتعاطى صنعة الحرير (قوله الحرارة) بكسر الحاء (قوله
التاودي) بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس (قوله شقة) بضم الشين وهي
مقطع القماش مثلا (قوله وأمسك تحته الخ) أي أنه جلس على الطرف الآخر (قوله على سجادته) بفتح
السين (قوله جددا) أي جديدة (قوله معشر أولاده) أي جماعة أولاده والاضافة بيانية (قوله استعماله)

اى

امامن باطنه أومن ظاهره أومن غيره وكرامات هذا الباب كثيرة لاتحصى الاأن المؤمن لاينبغي أن يقصدها بشيء من طاعته والادخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله اذهي من جلة مايجب أن يصفي منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته اليها بالكلية وليكن مقصده رضامولاه الذي لاخلف له منه ولاغنى لمخلوق عنه وكشف الحجاب عن عيني قلبه حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لايمكن أن يعبر عنها المقال اللهم افتح لنافي ذلك وزدنامن فضلك دنياوأخرى ياأرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبيناومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين. والى فضل هذه الكلمة ومايحصل لذاكرها من الفوائد أشرت بقولي في أصل العقيدة فانه يرى لها من الأسرار والعجائب مالايدخل تحت حصر وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جعلناها سبعة تفاؤلا ورجاء من المولى الكريم جل وعلا أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حصناحصيناوحجابامنيعامن التعذيب بشيء من درجات النار السبع كما ختمناهذه العقيدة وشرحناها بتحقيق معنى كلمتي الشهادة نرجو به من مولانا جل وعلا أن يختم لنا ولجميع أحبتنا واخواننا في الدين بأفضل درجات الايمان ويجمع شملنا وشملهم اثر الموت مع أوليائه المقربين أهل النعيم المقيم والروح والريحان ولنختم هذا الشرح المبارك ان شاء الله تعالى

(٢٣٧)

بأدعية مباركة فنقول الحمد لله الكريم الوهاب المعطى النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لالسبب من الأسباب الفاتح بصائر القلوب بجوده حتى خرقت بنورها حجب الكائنات كلها وظفرت بمنتهى الآراب والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم معدن الكمالات والوسيلة العظمى دنيا وأخرى لنيل المنى والحاجات وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات المشرف على كل مخلوق لله تعالى في الارض والسموات ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الأعلى الانجم الزاهرات والذين هم القدوة للخلائق بعده وهم خير الأمة الائمة الهداة وعن التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم يبعث الله العظام الرفات ربناظلمناأنفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ربناظلمنا أنفسنا كثيرا ولا يغفر الذنوب الاأنت فاغفر لنامغفرة من عندك وارحمنا انك أنت الغفور الرحيم ربنالاتجعلنافتنة للقوم الظالمين ونجنابرحمتك من القوم الكافرين اللهم ياغياث المستغيثين وملجاذوي الفاقات الملهوفين أسألك ياأرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لااله الاالله ومن خيار أهل معرفتك وأن تمتعنا أثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك وجميل رؤيتك وأن تغفر لنا جميع ذنوبنا بلاعقوبة ولامحنة وأن تؤدي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلاخزي دنياوأخرى ياذا الفضل والمنة اللهم لك الحمد واليك المشتكى من أنفسنا ومن عوائق قدعسر معها في هذه الأزمنة الصعبة النجاة فأمنايامولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالاومآلا حتى نفوز بأعظم رضوانك في الحياة وبعد الممات اللهم ياأرحم الراحمين انه قدأسرتنا الأوهام والهوى وضعفت عن النهوض الى التمتع بمنيع جنابك العلي مناالقوى وقداشتد علينا

أي تعاطيه (قوله امامن باطنه) أي بأن يقشعر قلبه (قوله أومن ظاهره) أي بأن يتحرك أصبعه أوعضو أوعرق منه (قوله أومن غيره) أي بأن تحصل له أذية من بعض الناس تمنعه من الاكل (قوله ومكر به) بالبناء للمفعول (قوله العديم المثال) بالعين المهملة (قوله يرى لها من الأسرار والعجائب) أراد بالاسرار النوع الاول وهو الاخلاق الدينية وأراد بالعجائب النوع الثاني وهو الكرامات (قوله حصنا) أي أمرا مانعاوقوله حصيناأي كثير المنع (قوله وحجابامنيعا) تفسير لماقبله (قوله درجات الايمان) أي الدرجات الحاصلة بسبب الايمان (قوله والروح) أي وأهل الروح بمعنى الراحة (قوله والريحان) أراد به مطلق الرزق أي الذين يرزقون في قبورهم (قوله لمن شاء) اللام بمعنى على أوضمن المنعم معنى المعطى (قوله حجب الكائنات) من اضافة المشبه به للمشبه أومن قبيل الاضافة البيانية أي حتى خرقت الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولى ومشاهدة آياته الكبرى (قوله بمنتهى الآراب) أي المقاصد (قوله لنيل المنى) أي لحصول مايتمناه المرء وعطف الحاجات على المنى للتفسير (قوله وينبوع الفضائل) أي محل نبعها وظهورها (قوله المشرف) أي المفضل (قوله بالرفيق الأعلى) متعلق بلحوق والمراد بالرفيق الأعلى المولى جل جلاله وقيل الأنبياء والصالحون (قوله الرفات) أي العظام البالية (قوله ذوي الفاقات) جمع فاقة وهي شدة الاحتياج أي ومن يلتجيء اليه الناس الذين اشتد احتياجهم فقوله الملهوفين تفسير له (قوله تبعاتنا) بفتح التاء وكسر الباء الموحدة جمع تبعة بفتح التاء وكسر الباء وهي حقوق الآدميين (قوله قدأسرتنا) بفتحات من الاسر أي صيرتنا مأسورين (قوله الأوهام) أي الخيالات التي يحدثها الوهم كأن يخيل له أنه اذافعل كذامن الطاعات حصل له من الضرر كذا (قوله والهوى) أي هوى النفس أي ماتهواه كأن تشتهي النفس أكل كذا فيأكله فيمنعه ذلك من العبادة لكسله ونومه

وثاق القلوب وأضعفها وأعمى عينها توالى ظلمات المعاصى عليها وترا كم ران الذنوب فقلو بنا تبكى وتندب وان ضحك منا اللسان وتريد
النهوض الى نيل الكمالات شوقا اليه فيمنعها الاسر والعمى ولا تساعدها عليه القوى ولا النفس ولا الاركان فصرنا يامولانا مطروحين
فى مضيق سجن الآفات مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات فياذا الفضل العظيم الذى لا يحد ولا يعلل ولا يقاس بمكيال ولا ميزان ياذا الكرم
العميم الذى فاض على العوالم كلها حتى طمع فيه القريب ومن هو فى غاية البعد والخسران قد أمرتنا ياذا الجلال والاكرام على لسان نبيك
ورسولك سيدنا ومولانا محمد ﷺ بفكاك العانى وانقاذه من الاسر الذى ضرره يسير وعرض فان فنحن يامولانا العانون
حقيقة الخائفون الانقطاع عما يدوم من الخير العظيم مما حبوت به أولياءك فى أعلى الجنان ولا عوض له من الفوز منك بجميل الرضوان
من على قلوبنا وذواتنا المأسورة والمحبوسة عن التمتع بلذيذ حضرة جلالك التى لا يملك الصبر عنها بما به أمرتنا
يا كريم يا وهاب يا رحيم
يا رحمن يامن ليس معه
فى تدبير ملكه ثان اللهم
اغفر لنا ولآبائنا ولأمهاتنا
ولاشياخنا واخواننا
وأحبتنا وذرياتنا
واجمع شملنا وشملهم
بلا محنة مع أكابر
أوليائك فى أعلى عليين
ومتع جميعنا اثر الموت
فى أعلى الفردوس
بلذيذ رؤيتك
ومرافقة من أنعمت
عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء
والصالحين اللهم انفع
بهذا الشرح كل من
اعتنى به من أهل الخير
والايمان ومن اللهم
على كل من حفظ
العقيدة أصله بحسن
الخاتمة والفوز بعموم
الغفران اللهم اجعل حفظها لهم نورا عظيما فى الدنيا والآخرة وأعطهم بسببها بلا محنة من الفردوس الاعلى أعلى المنازل الفاخرة واحفظنا
واياهم الى الممات من جميع الفتن واجعل بيننا وبين الظالمين حجابا مستورا فى ديننا ودنيانا ياعظيم المواهب والمنن نتوسل اليك يامولانا
فى نيل هذه المطالب كلها بذاتك العلية ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد ﷺ ذى النفس الزكية الشفيع المشفع عندك
سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد ﷺ وعلى أهله عدد ماذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وحسبنا الله وكفى وسلام على عباده
الذين اصطفى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد قطر الامطار وعدد ورق الاشجار وعدد مثاقيل الجبال والاحجار وعدد
الرمال وزبد البحار وعدد الابرار والفجار وعدد ما يختلج فى الليل والنهار واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار يا واحدا يا أحد يا مهيمن
يا قهار وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين

(قوله وثاق القلوب) أى قيدها (قوله وران الذنون) أى سوادها (قوله وتندب) أى تنوح (قوله
وان ضحك منا اللسان) كذا فى عدة نسخ والصواب الاسنان لأن الضحك لا ينسب الى اللسان و ينسب
الى الاسنان لظهورها عنده (قوله وتريد النهوض الى نيل الكمال) أى بالدخول فى حضرة ذى الجلال
ومشاهدته (قوله ولا تساعدها) أى القلوب وقوله عليه أى على النهوض لنيل الكمال (قوله مكبلين)
بفتح الكاف وتشديد الباء أى مقيدين وقوله بثقل قيود الشهوات أى بقيود الشهوات الثقيلة أوأن اضافة
ثقل للقيود حقيقة والثقل مستعار للمشقة واضافة قيود للشهوات بيانية أو من اضافة المشبه به للمشبه (قوله
حتى طمع فيه القريب) أى قربا معنويا (قوله بفكاك العانى) أى بفكاك الاسير من أيدى الكفار
مع ان ضرره يسير ففكنا من أسر أنفسنا فانه أعظم من ذلك (قوله فنحن يامولانا العانون) أى
المأسورون (قوله من الفوز الخ) بيان لما يدوم ولا عوض له (قوله بما به أمرتنا) متعلق بامنن أى فامنن
علينا بالفك والخلاص الذى أمرتنا به (قوله حجابا مستورا) أى حجابا يحجبنا عنهم خفيا عن الأعين
أوان مستورا بمعنى ساترلنا بحيث لا يقدرون على الوصول الينا (قوله فى نيل) أى فى حصول (قوله بذاتك
الاضافة بيانية (قوله الشفيع) أى الذى يشفع (قوله المشفع) أى الذى تقبل شفاعته (قوله وعدد
ما يختلج) أى يتحرك * وليكن هذا اختام هذه التقييدات ختم الله لنا بالحسنى ومنحنا فى الآخرة بالمقام
الاسنى وشفع فينا وفى والدينا ومشايخنا وأحبتنا خير الأنبياء الكرام سيدنا محمد عليه وعلى آله وأصحابه من
الله أفضل الصلاة وأزكى السلام

﴿قال مؤلفها﴾ وكان الفراغ من كتابتها يوم الجمعة السابع والعشرين من شهر شعبان سنة ١٢١٤
أربع عشرة ومائتين وألف هلالية وذلك ثانى عام من استيلاء الفرنسيس على مصر أعادها الله للاسلام
وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين
والله تعالى أعلم

﴿ فهرست حاشية الدسوقى على شرح المصنف ﴾

﴿ تمت ﴾

